

الإحكام في أصول الأحكام

تأليف

الشيخ الإمام العلامة

سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي

تغمده الله برحمته وأسكنه بحبوحة جنته



الجزء الثاني

مطبعة المعارف بشارع الفجالة بمصر

١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م

بسم الله الرحمن الرحيم

الاصل الرابع

فيما يشتركُ فيهِ الكتابُ والسُّنَّة والإجماعُ

وهو نوعان، يتعلَّقُ أحدهما بالنظرِ فى السند، والآخرُ بالنظرِ فى المتن

النوع الأول — النظر فى السند

وهو الإخبارُ عن المتنِ؛ ويشتملُ على ثلاثة أبواب:

الباب الأول

فى حقيقة الخبرِ وأقسامِه

أما حقيقةُ الخبرِ، فاعلمْ أولاً أنَّ اسم الخبرِ قد يُطلَقْ على الإشارات الحالية والدلائل المعنوية، كما فى قولهم «عيناك تخبرنى بكذا؛ والغرابُ يخبر بكذا». ومنهُ قولُ الشاعر:

وكم لظلام الليلِ عندَكْ من يدِ تُخبِرُ أنَّ المانوية تكذبْ

وقد يُطلقُ على قولٍ مخصوص، لكنَّهُ مجازٌ فى الأول.

وحقيقةٌ في الثاني، بدليلِ تبادرهِ الى الفهم من إطلاق لفظ الخبر

والغالبُ إنما هو اشتهارُ استعمال اللفظِ في حقيقتـهِ دون مجازهِ. ثمّ القولُ المخصوصُ قد يُطلقُ على الصيغةِ كقول القائل: قام زيدٌ، وقعد عمرٌو. وقد يُطلَقُ على المعنى القائم بالنفس المعبَّر عنهُ بالصيغةِ كما قرّرناهُ في الكلاميّات

والأَشبَهُ أَنَّهُ في اللغةِ حقيقةٌ في الصيغة، لتبادرها الى الفهم من إطلاق لفظِ الخبر

وإِذا عُرِفَ مُسمّى الخبرِ حقيقةً فما حدُّهُ؟

اختلفوا فيهِ: فمن أصحابِنا من قال: لا سبيلَ الى تحديدهِ، بل معناهُ معلومٌ بضرورةِ العقل. ودلَّ على ذلك بأَمرَين

الأول أنّ كلَّ أحدٍ يعلمُ بالضرورة أنهُ موجودٌ، وأنهُ ليسَ بمعدوم، وأنَّ الشيءَ الواحدَ لا يكونُ موجوداً، معدوماً. ومطلَقُ الخبرِ جزءٌ من معنى الخبرِ الخاصّ؛ والعلمُ بالكلّ موقوفٌ على العلم بالجزء. فلو كانَ تصوُّرُ ماهيةِ مُطلَقِ الخبر موقوفاً على الاكتساب، لكانَ تصوُّر الخبر الخاصّ أولى أن يكونَ كذلك

الثاني أنّ كلّ أحدٍ يعلمُ بالضرورة الموضعَ الذي يحسنُ فيهِ الخبرِ عن الموضعِ الذي يحسنُ فيهِ الأمرُ؛ ولولا أنَّ هذه الحقائقَ متصوَّرةٌ، لما كانَ كذلك. وهو ضعيفٌ

أمّا قوله أنهُ معلومٌ بالضرورة فدعوى مجرّدة ، وهي مقابلةٌ بنقيضها . وما ذكرهُ من الدلالةِ على ذلك ، فهو دليلٌ على أنّ العلمَ بهِ غيرُ ضروريّ ، لأنّ الضروريّ هو الذى لا يفتقرُ فى العلم بهِ إلى نظرٍ ودليلٍ يوصل اليهِ ، وما يفتقرُ الى ذلك فهو نظريٌّ ، لا ضروريٌّ

فإنْ قيلَ : ما ذكرناهُ إنّما هو بطريق التنبيه ، لا بطريق الدلالة ، لأنّ من الضروريّاتِ ما يفتقرُ الى نوعِ تذكيرٍ وتنبيهٍ على ما علُم فى مواضعهِ ، فهو باطلٌ من وجهين :

الأوّل أنّهُ لو قيلَ ذلك لأمكنَ دعوى الضرورةِ فى كلّ علمٍ نظريّ . وأن ما ذكروهُ من الدليل إنّما هو بطريق التنبيهِ دونَ الدلالةِ ، وهو محالٌ

الثانى أنّ ما ذكرهُ فى معرضِ التنبيهِ غيرُ مفيدٍ

أمّا الوجه الأوّل فهو باطلٌ من وجهين :

الأوّل أنّ علمَ الإنسانِ بوجودٍ نفسهِ ، وإن كان ضرورياً وكذلك العلم باستحالةِ كون الشيء الواحدِ موجوداً معدوماً معاً ، فغايتهُ أنّهُ علمٌ ضرورى بنسبةٍ خاصّةٍ ، أو بسلبِ نسبةٍ خاصّةٍ ولا يلزمُ منهُ أن يكونَ ذلك علماً بحقيقةِ الخبرِ من حيثِ هو خبرٌ وهو محلُّ النزاع

فإن قيل : إذا كانت تلك النسبةُ الخاصَّةُ معلومةً بالضرورةِ فلا معنى لكونِ ذلك المعلومِ خبرًا سوى تلك النسبةِ الخاصَّة ، فهو عودٌ الى التحديد وتركٌ لما قيل

الثانى إنَّا ، وإن سلَّمنا أنَّ مثل هذهِ الأخبار الخاصةِ معلومةٌ بالضرورةِ ؛ فلا يلزمُ أن يكونَ الخبرُ المطلقُ من حيث هو خبر؛ كذلك ، قولهُ : لأنَّ الخبرَ المطلقَ جزءٌ من الخبر الخاصّ ، ليس كذلك ، لأنَّ الخبرَ المطلقَ أعمُّ من الخبرِ الخاصّ . فلو كان جزءًا من معنى الخبرِ الخاصّ ، لكان الأعمُّ منحصراً فى الأخصّ ، وهو محالٌ

فإن قيل : الأعمُّ لا بُدَّ وأن يكونَ مشتركاً فيهِ بين الأُمور الخاصة التى تحتَهُ ، ولا معنى لاشتراكها فيـهِ سوى كونِهِ جزءاً من معناها

قلنا : أمَّا أولاً ، فإنَّهُ لا معنى لكونِ الأعمّ مشتركاً فيهِ أنهُ موجودٌ فى الأنواعِ أو الأشخاص التى هى أخصُّ منهُ ، بل بمعنى أنَّ حدَّ الطبيعةِ التى عرَضَ لها أن كانت كليَّةً مُطلقةً مطابقٌ لحدّ طبائعِ الأُمور الخاصةِ تحتهـا . وأمَّا ثانياً ، فلأنهُ ليسَ كلُّ عامّ يكون جزءًا من معنى الخاصّ ، ومقوّماً لهُ بجواز أن يكونَ من الأَعراضِ العامَّةِ الخارجةِ عن مفهوم المعنى الخاصّ ، كالأَسودِ

والأبيض بالنسبةِ الى ما تحتهما من معنى الإنسان والفرس ونحوه

وأمّا الوجهُ الثانى فباطلٌ أيضاً من جهةِ أنّ العلمَ الضرورىّ إنّما هو واقعٌ بالتفرقةِ بين ما يحسنُ فيهِ بيانُ الأمرِ، وبيانُ ما يحسنُ فيهِ الخبرُ بعدَ معرفةِ الأمرِ والخبر؛ أمّا قبلَ ذلك فهو غيرُ مسلَّمٍ. نعم، غاية ما فى ذلك أنهُ يعلمُ التفرقة بين ما يجدهُ فى نفسهِ من طَلَب الفعل والنسبة بينَ أمرَين على وجهٍ خاصّ، وليس هو العلمُ بحقيقةِ الأمر والخبر. فإن قيل إنّهُ لا معنى للأمر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاصّ، فهو أيضاً عودٌ الى التحديد. كيف وإنّ ما ذكروهُ يوجبُ أن يكونُ الأمر أيضاً مستغنياً عن التحديد كاستغناء الخبر. وهذا القائلُ بعينهِ قد عرّفَ الأمرَ بالتحديد، حيث قال: الأمرُ هو طلبُ الفعلِ بالقول على سبيل الاستعلاء. وأيضاً فإنّ الكلامَ إنّما هو واقعٌ فى مفهوم الخبرِ اللفظىّ. وحقائقُ أنواعِ الألفاظِ واُنقسامها الى أمرٍ ونهيٍ وخبرٍ وغير ذلك ممّا لا سبيلَ الى القولِ بكونهِ معلوماً بالضرورةِ، لكونهِ مبنياً على الوضعِ والاصطلاح

ولهذا، فإنّ العربَ لو أطلقُوا اُسمَ الأمرِ على المفهومِ من الخبرِ الآن، واسم الخبرِ على مفهوم الأمر، لما كان ممتنعاً، وما يتبدّلُ ويختلفُ باختلافِ الاصطلاحات. فالعلمُ بمعناهُ لا يكونُ

ضرورياً. وإذا عُرِف ذلك فقد أَجمعَ الباقونَ على أنّ العلمَ بمفهومِ الخبر إِنّما يُعرَفُ بالحدِ والنظر؛ لكن اختلفوا في حدِّهِ، فقالتِ المعتزلةُ كالجُبَّائي وابنـهِ وأبي عبد الله البصريّ والقاضي عبد الجبار وغيرهم: انّ الخبرَ هو الـكلامُ الذي يدخلهُ الصدقُ والـكذبُ. وقد أَورد عليهِ إِشكالاتٍ أربعة :

الأوّل أنّهُ مُنتقضٌ بقول القائل: مُحمّد ومُسَيلِمَة صادقانِ في دعوى النبوّةِ؛ ولا يدخلهُ الصدقُ، وإِلاّ كان مُسيلمة صادقاً، ولا الـكـذبُ، وإِلاّ كان مُحمّدٌ كاذباً وهو خبرٌ؛ وكذلك، فإِنّ من كذبَ في جميعِ أخبارهِ، فقال: جميعُ أخباري كذبٌ، فإِنّ قولَهُ هذا خبرٌ، ولا يدخلهُ الصدقُ. وإِلاّ كانت جميعُ أخبارهِ كذباً، وهو من جملة أخبارهِ ولا يدخُلُهُ الـكذب، وإِلاّ كانت جميعُ أخبارهِ مع هذا الخبر كذباً؛ وصدقَ في قولهِ جميع أخباري كذبٌ

الثاني أنّ تعريفَ الخبر بما يدخلهُ الصدقُ والـكذبُ يُفضي الى الدور، لأنّ تعريفَ الصدقِ والـكذبِ متوقّفٌ على معرفةِ الخبر من حيث أنّ الصدقَ هو الخبرُ الموافِقُ للمُخبَر، والـكذب بضدِّهِ، وهو ممتنعٌ

الثالث انّ الصدقَ والـكذبَ مُتقابلانِ، ولا يُتصوّرُ

اجتماعُهما فى خبرٍ واحدٍ. ويلزمُ من ذلك إمّا امتناعُ وجودِ الخبر مطلقاً، وهو محالٌ، وإمّا وجودُ الخبر مع امتناعِ احتمال دخولِ الصدقِ والكذب فيهِ، فيكونُ المحدودُ متحققاً دون ما قيلَ بكونهِ حدًّا لهُ، وهو أيضاً مُحالٌ

الرابعُ أن البارى تعالى لهُ خبرٌ، ولا يُتصوّر دخولُ الكذبِ فيهِ

وقد أجاب الجبّائى عن قولِ القائل «محمد ومسيلمة صادقان» بأنّ هذا الكلام يُفيد صدقَ أحدهما فى حال صدق الآخر، فكأنهُ قال أحدهما صادقٌ حالَ صدق الآخر. ولو قال ذلك كان قولهُ كاذباً، فكذلك اذا قال: هما صادقان؛ وهو إنما يصحُّ أن لو كان معنى هذا الكلام ما قيلَ، وليس كذلك، بل قولهُ. هما صادقان، أعمُّ من كونِ أحدِهما صادقاً، حالَ صدقِ الآخر، وقبلهُ وبعدَهُ. والأعمُّ غيرُ مشعرٍ بالأخصّ، ولا يلزمُ من كذبِ الأخص كذبُ الأعمّ

وأجاب أبو هاشم بأنّ هذا الخبر جارٍ مجرى خبرين: أحدُهما خبرٌ بصدقِ الرسول، والآخر خبرٌ بصدقِ مُسيلمة. والخبرانِ لا يوصفانِ بالصدق ولا بالكذب، فكذلك ههنا. وإنّما الذى يُوصَفُ بالصدق والكذبِ الخبرُ الواحدُ من حيث هو خبرٌ،

وليس بحقّ أيضاً فإنهُ إنَّما ينزلُ منزلةَ الخبر من حيث إنَّهُ أَفادَ حكماً واحداً لشخصين ، وهو غيرُ مانعٍ من وصفهِ بالصدقِ والكذبِ، بدليلِ الكذب فى قول القائل : كلٌّ موجودٍ حادثٌ وإن كانَ يُفيدُ حكماً واحداً لأشخاصٍ متعدّدة

وأجاب عنهُ القاضى عبدُ الجبار بأن قال : المرادُ من قولنا : « ما دخلهُ الصدقُ والكذِبُ » أنَّ اللغةَ لا تحرمُ أن يُقالَ للمتكلم بهِ : صدقتَ أو كذبتَ. وهو أيضاً غيرُ صحيحٍ . فإنَّ حاصلَهُ يرجعُ الى التصديق والتكذيبِ، وهو غيرُ الصدقِ والكذبِ فى نفس الخبرِ

وأجابَ عنهُ أبو عبدِ اللهِ البصريّ بأنَّهُ كذبٌ لأنَّهُ يُفيد إضافةَ الصدقِ اليهما معاً، وهو الحقُّ. وإن كان كما ذكر غير أنهُ اذا كان كاذباً فلا يدخله الصدق، وقد قيل الخبرُ ما يدخلهُ الصدق والكذبِ، والحق فى الجواب أن يقال حاصل هذا وان كانت صورته صورة خبر واحد يرجع الى خبرين أحدهما صادق وهو إضافة الصدق الى محمد والثانى كاذب وهو إضافتهُ الى مُسَيلمة

وأمَّا الإلزامُ الثانى فلا يخلو الخبرُ فيهِ، إمَّا أن يكونَ مطابقاً للمخبر عنهُ، أو غيرَ مُطابقٍ . فإن كان الأوّل، فهو صدقٌ؛ وإن

كان الثانى ، فهو كذبٌ لاستحالةِ الجمع بين المتناقضين فى السلب أو الإيجاب

وأمّا الإشكالُ الثانى ، فقد أَجابَ عنهُ القاضى عبدُ الجبار بأنّ الخبرَ معلومٌ لنا ، وما ذكرناهُ لم نقصدْ بهِ تعريفَ الخبر بل فصلهُ وتمييزهُ عن غيرهِ فإذا عرفنا الصدقَ والكذبَ بالخبر فلا يكون دوراً ، وهو غيرُ صحيحٍ ، لأنهُ إذا كان تمييزُ الخبر عن غيره إنما يكونُ بالنظرِ الى الصدق والكذبِ . فتمييزُ الصدقِ والكذبِ بالخبرِ يُوجبُ توقفَ كلّ واحدٍ من الأمرين فى تمييزهِ عن غيرهِ على الآخر ، وهو عين الدور ، بل ، لو قيلَ : إنّ الصدقَ والكذبَ ، وإن كان داخلاً فى حدّ الخبرِ ومُميّزًا لهُ ، فلا نُسلّمُ أنّ الصدقَ والكذبَ ، مفتقرٌ فى معرفتهِ الى الخبرِ ، بل الصدقُ والكذبُ معلومٌ لنا بالضرورةِ ، لكان أولى

وأمّاَ الإشكالُ الثالث ، فقد قيلَ فى جوابهِ إنّ المحدود إنّما هو جنسُ الخبرِ ، وهو قابلٌ لدخولِ الصدقِ والكذبِ فيهِ ، كاجتماعِ السوادِ والبياضِ فى جنسِ اللونِ ، وهو غيرُ صحيح . فإنّ الحدّ ، وإن كانَ لجنسِ الخبرِ ، فلا بُدّ وأن يكونَ الحدُّ موجوداً فى كلّ واحدٍ من آحادِ الأخبار ، وإلاّ لزمَ منهُ وجودُ الخبرِ دونَ حدّ الخبرِ وهو مُمتنعٌ . ولا يخفى أنّ آحادَ الأخبار

الشخصيّة مما لا يجتمعُ فيهِ الصدقُ والكذبُ. والحقُّ فى ذلك أن (الواو) وإن كانتْ ظاهرةً فى الجمعِ المُطلق، غير أنَّ المُرادَ بها الترديدُ بين القسمين تجوُّزاً

وأمَّا الإشكالُ الرابع فقد قيلَ فى جوابهِ مثلُ جوابِ الإشكال الذى قبلَهُ. وقد عُرِفَ ما فيهِ

ومن الناسِ مَنْ قال: الخبرُ ما دخلهُ الصدقُ أو الكَذِبُ، ويردُ عليهِ الإشكالان الأوّلانِ من الإشكالات الواردةِ على الحدّ الأوّل دون الأخيرين. وقد عُرِفَ ما فيهما. ويردُ عليهِ أشكالٌ آخرُ خاصٌّ بهِ، وهو أنَّ الحدّ مُعرّفٌ للمحدودِ، وحرف (أو) للترديد، وهو منافٍ للتعريف. ويُمكنُ أن يُقالَ فى جوابهِ: إنَّ الحكمَ بقبولِ الخبرِ لأحدِ هذين الأمرينِ من غير تعيينٍ جازمٍ لا تردُّدَ فيهِ، وهو المأخوذُ فى التحديدِ. وإنّما التردُّدُ فى اتصافِهِ بأحدِهما عيناً، وهو غيرُ داخلٍ فى الحدّ

ومنهم من قال: هو ما يدخلهُ التصديقُ والتكذيب

وقيل ما يدخلُهُ التصديقُ أو التكذيب

ويرد عليهما تعريفُ الخبر بالتصديق والتكذيب المتوقِّف على معرفة الصدق والكذب المتوقِّف على معرفةِ الخبر والترديد. وقد عُرِفَ ما فى كلّ واحدٍ منهما.

وقال أبو الحسين البصريّ : الخبرُ كلامٌ يُفيدُ بنفسهِ إضافة أمرٍ الى أمرٍ نفياً أو إثباتاً . واحترز بقولهِ (بنفسهِ) عن الأمر، فأنهُ يستدعي كونَ الفعلِ المأمورِ بهِ واجباً، لكن لا بنفسهِ، بل بواسطة ما استدعاهُ الأمرُ بنفسهِ من طلب الفعلِ الصادر من الحكم، وهو مُنتَقِضٌ بالنِّسَبِ التقييدية، كقولِ القائل : حيوانٌ ناطقٌ، فإنهُ أفاد بنفسهِ إثباتَ النطقِ للحيوانِ، وليس بخبرٍ

فإن قال : إنَّ ذلكَ ليسَ بكلامٍ، ونحنُ فقد قيَّدنا الحدَّ بالكلامِ . قلنا : هذا منهُ لا يصحُّ؛ فإنَّ حدَّ الكلام بما انتظمَ من الحروفِ المسموعةِ المميّزةِ من غير اعتبارِ قيد آخر . وحدُّ الكلام بهذا الاعتبارِ متحققٌ فيما نحن فيهِ؛ فكان على أصلهِ كلاماً

والمختارُ فيهِ أن يُقال : الخبرُ عبارةٌ عن اللفظِ الدالّ بالوضع على نسبة معلومٍ الى معلوم أو سلبها على وجهٍ يحسنُ السكوتُ عليهِ من غير حاجةٍ الى تمامٍ مع قصدِ المتكلّم بهِ الدلالة على النسبة أو سلبها

أمّا قولنا (اللفظ) فهو كالجنس للخبر وغيرهِ من أقسام الكلام، ويُمكنُ أن يُحترَزَ بهِ عن الخبر المجازى ممّا ذكرناهُ أولاً . وقولنا (الدال) احترازٌ عن اللفظِ المُهمل . وقولنا (بالوضع) احترازٌ عن اللفظ الدالّ بجهةِ المُلازمة . وقولنا (على نسبة)

احترازٌ عن أسماءِ الأعلام ، وعن كلّ ما ليس لهُ دلالةٌ على نسبةٍ.
وقولنا (معلوم الى معلوم) حتى يدخلَ فيــهِ الموجودُ والمعدوم .
وقولنا (سلباً أو إيجاباً) حتى يعمّ ما مثل قولنا : زيدٌ فى الدار ،
ليس فى الدار . وقولنا (يحسنُ السكوتُ عليهِ من غير حاجةٍ إلى
تمام) احترازٌ عن اللفظِ الدالّ على النِسَبِ التقييدية . وقولنا (مع
قصد المتكلّم بهِ الدلالةَ على النسبةِ أو سلبها) احترازٌ عن صيغةِ
الخبرِ إذا وردت ، ولا تكونُ خبراً ، كالواردة على لسان النائم
والساهى والحاكى لها ، أو لقصدِ الأمر مجازاً كقولهِ تعالى
« والجروحُ قصاصٌ » وقولهُ « والوَالِدَاتُ يُرضِعْنَ أولاَدَهُنَّ ،
والمُطلَّقاتُ يتَرَبَّصنَ . ومن دخلهُ كان آمناً » ونحوه حيث أنّهُ
لم يقصدْ بها الدلالةَ على النسبةِ ولا سلبَها

وإذا عُرِفَ معنى الخبر ، فهو ينقَسِمُ ثلاث قِسَم

القسمة الأولى :

إنّ الخبرَ ينقسمُ الى صادقٍ وكاذبٍ ، لأنهُ لا يخلو إما أن
يكونَ مطابقاً للمخبرِ بهِ ، أو غيرَ مُطابقٍ فإنْ كان الأوّل ،
فهو الصادقُ وإن كان الثانى ، فهو الكاذبُ

وقال الجاحظُ ، الخبرُ ينقسمُ ثلاثة أقسام : صادقـــ ،

وكاذب ، وما ليس بصادقٍ ولا كاذب . وقد احتجّ على ذلك بالنصّ والمعقول

أمّا النصّ فحكايةُ القرآنِ عن الكفّارِ قولَهم عن النبيّ عليه السلامُ «افترى على اللهِ كذباً أم بهِ جِنّةٌ» حصروا دعواه النبوّة في الكَذِبِ والجنّةِ ، وليس إخبارُه بالنبوّةِ حالةَ جنونهِ كذباً ، لأنّهم جعلوها في مُقابَلَةِ الكَذِبِ ، ولا صدقاً ، لأنّهم لم يعتقدوا صدقَهُ على كلّ تقديرٍ . فإخبارُهُ حالةَ جِنّةٍ ليس بصدقٍ ولا كَذِبٍ

وأمّا المعقولُ فمن وجهين

الأوّل أنّهُ ليس الصادق هو الخبر المُطابقُ للمخبر . فإنّ من أَخبر بأنّ زيداً في الدار ، على اعتقاد أنهُ ليسَ فيها ، وكان فيها ، فإنهُ لا يوصف بكونهِ صادقاً ، ولا يستحقُّ المدحَ على ذلك وإنْ كان خبرهُ مُطابقاً للمخبر ؛ ولا يُوصفُ بكونهِ كاذباً لمطابقة خبره للمخبر . وكذلك ليسَ الكَذِبُ هو عدم مُطابقةِ الخبر للمخبر لوجهين : الأَول أنهُ كان يلزمُ منهُ الكَذِبُ في كلامِ اللهِ تعالى بتخصيص عموم خبرهِ وتقييد مُطلقهِ لعدم المطابقة ، وهو مُحالٌ . الثاني أنّهُ لو أَخبر مُخبرٌ أنّ زيداً في الدار ، على اعتقاد كونهِ فيها ولم يكنْ فيها ، فإنّهُ لا يُوصَفُ بكونهِ كاذباً ، ولا يستحقُّ

الذمّ على ذلك . ولا يُوصَفُ بكونِهِ صادقاً لعدَمِ مُطابقةِ الخبر للمخبر . وإنّما الصادقُ ما طابقَ المُخبَرَ مع اعتقادِ المُخْبِرِ أنهُ كذلك . والكذب ما لم يطابقْ المخبر، مع اعتقادِهِ أنّهُ كذلك

الثانى أنهُ اذا جاز أنْ يفرضَ فى الاعتقادِ واسطةً بين كونه علماً أو جهلاً ، لا يُوصَفُ بكونِهِ علماً ، ولا جهلاً مركّباً ، كاعتقاد العامىّ المقلّد وجود الإلَهِ تعالى ، جاز أن يُفْرَض بين الصادق والكاذِب خبر ليسَ بصادقٍ ولا كاذبٍ

والجوابُ عن الآية أنّهم إنّما حصروا أمرَهُ بين الكذبِ والجنّة ، لأنّ قصدَ الدلالةِ بهِ على مدلولهِ شرطٌ فى كونهِ خبرًا والمجنونُ ليس لهُ قصدٌ صحيحٌ ، فصارَ كالنائم والساهى ، إذا صدرتْ منهُ صيغةُ الخبر ، فإنهُ لا يكونُ خبرًا ، وحيث لم يعتقدوا صدقَهُ ، لم يبقَ إلاّ أن يكونَ كاذباً ، أو لا يكونَ ما أتى بهِ خبراً ، وإن كانت صورتُهُ صورةَ الخبرِ أمّا أن يكونَ خبرًا ، وليس صادقاً فيهِ ولا كاذباً ، فلا

وعن الوجه الأوّل من المعقول : أنّا لا نُسلّمُ أنّ من أخبرَ عن كونِ زيدٍ فى الدارِ ، على اعتقاد أنّهُ ليسَ فيها وهو فيها ، أنّ خبرَهُ لا يكونُ صادقاً ، وإن كانَ لا يستحقُّ المدحَ على الصدق . وكذلك لا نُسلّم أنّ من أخبر بأنّ زيداً فى الدارِ ، على اعتقادِ

كونهِ فيها، ولم يكن فيها، أنَّهُ ليسَ كاذباً وإِن كانَ لا يستحقُّ الذمَّ على كذبهِ. لأنَّ المدحَ والذمَّ ليسَ على نفسِ الصدقِ والكَذِبِ لا غير، بل على الصدقِ مع قصدِهِ، والكَذِبِ مع قصده.

ولهذا: فإنَّ الأُمَّةَ حاكمةٌ بأنَّ الكافرَ الذى علم منهُ اعتقادُ بطلانِ رسالةِ مُحمَّد، عليهِ السلامُ، صادقٌ بإِخبارِهِ بنبوّة محمَّد، لمَّا كانَ خبرهُ مُطابقاً للمخبر، وإِنْ لم يكُنْ معتقداً لذلك، ولا قاصداً للصدق؛ وحاكمةٌ بكذبهِ فى أخباره أنهُ ليسَ برسولٍ، وإِنْ كان مُعتقداً لما أخبر بهِ لما كانَ خبرهُ غيرَ مُطابقٍ للمخبر.

وأمَّا تخصيصُ عموم خبرِ القرآن، وتقييد مُطلقهِ، فإِنَّما لم يكنْ كذباً، وإِن لم يكنِ الخبرُ محمولاً على ظاهرِهِ من العموم والإِطلاق لأنهُ مصروفٌ عن حقيقتـهِ الى مجازهِ، وصرف اللفظ عن أحد مدلوليهِ الى الآخر لا يكونُ كذباً، وسواء كان ذلك اللفظُ من قبيلِ الألفاظِ المُشتركةِ أو المجازية. ولهذا، فإِنَّ من أخبرَ بلفظٍ مشتركٍ، وأراد بهِ بعضَ مدلولاتهِ دونَ البعضِ، كما لو قال «رأيتُ عيناً» وأراد بهِ العينَ الجاريةَ دون الباصرةِ، وبالعكس فإِنهُ لا يُعَدُّ كاذباً. وكذلك من أخبر بلفظٍ هو حقيقةٌ فى شىء ومجازٌ فى شىء، وأراد جهةَ المجاز دونَ الحقيقةِ، فإِنَّهُ لا يُعَدُّ كاذباً، وذلك كما لو قال «رأيتُ أسدًا» وأراد بهِ المحملُ المجازىَّ دون الحقيقىّ، وهو الإِنسانُ

وعن الوجهِ الثانى أنهُ لا يلزمُ من انقسامِ الاعتقادِ الى علمٍ وجهلٍ مركّبٍ، وحالةٍ متوسّطةٍ ليست علماً ولا جهلاً مركّباً، انقسامُ الخبرِ الى صدقٍ وكذبٍ، وما ليس بصدقٍ ولا كذبٍ، إذ هو قياسٌ تمثيليّ من غير جامعٍ . ولو كان ذلك كافياً، لوجب أنْ يُقالَ إنّهُ أيضاً يلزمُ من ذلك أن يكونَ بينَ النفيِ والإثباتِ واسطةٌ، وهو محالٌ .

وبالجملة، فالنزاعُ فى هذهِ المسألةِ لفظىٌّ حيثُ إنّ أحدَ الخصمَينِ يُطلقُ اسمَ الصدقِ والكذب على ما لا يُطلِقُه الآخر إلاّ بشرطٍ زائد

القسمة الثانية :

إنّ الخبرَ ينقسمُ الى ما يُعلَمُ صدقهُ، وإلى ما يُعلم كذبهُ، والى ما لا يعلمُ صدقهُ ولا كذبهُ

فأمّا ما يُعلم صدقهُ فمنهُ ما يُعلم صدقهُ بمجرّدِ الخبر، كخبر التواترِ ومنهُ ما يُعلَمُ صدقهُ لا بنفسِ الخبر، بل بدليلٍ يدلُّ على كونهِ صادقاً، كخبر اللهِ، وخبر الرسول، فيما يُخبر بهِ عن اللهِ تعالى، وخبر أهل الإجماع، وخبرِ من أخبر اللهُ تعالى عنهُ أو رسولهُ أو أهل الإجماع أنّهُ صادقٌ، وخبر من وافق خبرهُ خبر الصادق

أو دليل العقل وأمّا ما وراء ذلك مما ادُّعِيَ أنهُ معلومُ الصدقِ ففيهِ اختلافٌ وتفصيلٌ يأتى ذكرُهُ فى أخبارِ الآحادِ

وأمّا ما يُعلَمُ كذبهُ، فما كان مُخالفاً لضرورةِ العقلِ أو النظرِ أو الحسّ أو أخبار التواتُر أو النصّ القاطع أو الإجماع القاطع أو ما صرّحَ الجمعُ الذين لا يتصوَّر تواطئُهم على الكذبِ بتكذيبهِ ومن ذلك، قولُ من لم يكذبْ قط فيما أُخبَر بهِ « أنا كاذبٌ » فخبرهُ ذلك، كاذبٌ، لأنَّ المُخبر عنهُ ليس هو نفس هذا الخبر، لأنَّ الخبر يجبُ أن يكونَ غيرَ المخبر عنـهُ، ولا ما لم يُوجدْ من أخبارِهِ، فإنّهـا لا تُوصفُ بصدقٍ ولا كذبٍ، فلم يبقَ غيرُ الاخبارِ السالفة. وقد كان صادقاً فيها، فخبرهُ عنها بأنّهُ كاذبٌ فيها يكونُ كذباً. وقد اختُلِفَ فى أخبارٍ قيل إنّها معلومةُ الكذبِ، وسيأتى الكلامُ فيها بعد هذا فى أخبار الآحاد

وأمّا ما لا يُعلَمُ صدقهُ وَلا كذبُه، فمنهُ ما يُظَنُّ صدقهُ ككثيرٍ من الأخبارِ الواردةفى أحكامِ الشرائعِ والعادات ممّن هومشهورٌ بالعدالةِ والصدقِ؛ ومنهُ ما يظنُّ كذبهُ كخبر من اُشتهر بالكذب ومنهُ ما هو غير مظنونِ الصدقِ ولا الكذبِ، بل مشكوكٌ فيهِ، كخبر مَنْ لم يُعلم حاله ولم يشتهر أمرهُ بصدقٍ ولا كذب

فإن قيل: كلُّ خبر لم يقُمِ الدليلُ على صدقهِ قطعاً فهو كاذبٌ

لأنهُ لو كان صادقاً لما أخلانا اللهُ تعالى عن نصبِ دليلٍ يدلُّ عليهِ. ولهذا، فإنَّ المتحدّى بالنبوّة، إذا لم تظهر على يدهِ معجزةٌ تدلُّ على صدقهِ، فإنّا نقطعُ بكذبهِ

قلنا: جوابهُ من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوّل: لا نُسلّم امتناعَ الخلوّ من نصبِ دليلٍ يدلُّ على صدقهِ بتقديرِ أن يكونَ صادقاً فى نفسِ الأمر. ومَن أوجبَ ذلك فإنما بناهُ على وجوبِ رعايةِ الصَّلاحِ أو الأصلح، وقد أبطلناه فى علم الكلام

الثانى أنّهُ مُقابَلٌ بمثلهِ، وهو أن يقالَ: ولو كان كاذباً لما أخلانا اللهُ تعالى عن نصب دليلٍ يدلُّ على كذبه

الثالث أنّهُ يلزمُ مماَّ ذكروهُ أن يُقطَعَ بكذبِ كلِّ شاهدٍ لم يَقم الدليلُ القاطعُ على صدقهِ، وكفر كلُّ مُسلم وفسقِهِ، إذا لم يَقُمْ دليلٌ قاطعٌ على إيمانهِ وعدالتهِ، وهو مُحال

وأمَّا المتحدى بالرسالةِ إذا لم تَظهرِ المعجزةُ الدالَّةُ على صدقهِ إنَّما قطعنا بكذبهِ بالنظرِ الى العادةِ لا بالنظر الى العقل، وذلك لأنَّ الرسالةَ عن اللهِ تعالى على خلاف العادة، والعادة تقضى بكذبِ من يَدّعى ما يُخالفُ العادة من غير دليلٍ ولا كذلك الصدقُ فى الاخبارِ عن الأمورِ المحسوسة، لأنّهُ غيرُ مخالفٍ للعادة

القسمة الثالثة :

إنّ الخبرَ ينقسمُ الى متواترٍ ، وآحادٍ . ولما كان النظرُ فى كلّ واحدٍ من هذين القسمَين هو المقصودَ الأعظم من هذا النوع ، وجبَ رسمُ الباب الثانى ، في المتواتر ، والباب الثالث فى الآحاد .

الباب الثانى

فى المتواتر

ويشتملُ على مقدمةٍ ، ومسائل

أمّا المقدمة ففى بيانِ معنى التواتُر والمتواترِ

أمّا التواتر فى اللغة ، فعبارةٌ عن تتابع أشياء ، واحداً بعد واحدٍ ، بينهما مهلةٌ . ومنهُ قولهُ تعالى « ثمّ أرسَلْنا رُسُلَنا تَتْرَى » أى واحداً بعدَ واحدٍ بمهلةٍ

وأمّا فى اصطلاحِ الأُصوليين ، فقد قال بعضُ أصحابنا إنّهُ عبارةٌ عن خبرِ جماعةٍ بلغوا فى الكثرة الى حيث حصلَ العلمُ بقولهم . وهو غلَطٌ ؛ فإنّ ما ذكرهُ إنّما هو حدُّ الخبرِ المُتواتِرِ ، لا حدّ نفسِ التواتُر ، وفرقٌ بين التواتُرِ والمتواتِرِ . وإنّما التواتُر

فى اصطلاحِ المتشرعةِ عبارةٌ عن تتابُعِ الخبرِ عن جماعةٍ مفيدٍ للعلمِ بمُخْبَرِهِ

وأمّا المُتواترِ فقد قال بعضُ أصحابنا أيضاً إنَّهُ الخبر المفيدُ للعلمِ اليقينيّ بمُخْبَرِهِ، وهو غيرُ مانع لدخولِ خبرِ الواحد الصادق فيهِ. كيف وفيهِ زيادةٌ لا حاجةَ اليها، وهى قولُهُ (العلم اليقينى) فإنَّ أحدَهما كافٍ عن الآخر

والحقُّ أنَّ المُتواترِ فى اصطلاحِ المتشرّعةِ عبارةٌ عن خبرِ جماعةٍ مفيدٍ بنفسِهِ للعلمِ بمخبرِهِ. فقولنا (خبر) كالجنس للمتواتر والآحاد؛ وقولنا (جماعة) احترازٌ عن خبرِ الواحدِ؛ وقولنا (مفيد للعلم) احترازٌ عن خبرِ جماعة لا يُفيد العلمَ، فإنَّهُ لا يكونَ متواتراً؛ وقولنا (بنفسِهِ) احترازٌ عن خبرِ جماعة وافق دليل العقل أو دَلَّ قولُ الصادق على صدقهم، كما سبق؛ وقولنا (بمخبرِهِ) احترازٌ عن خبرِ جماعةٍ أفاد العلمَ بخبرهم لا (بمخبرِهِ) فإنَّهُ لا يُسمّى متواتراً

وإذْ أتينا على بيانِ المقدّمةِ، فلا بدّ من ذكرِ المسائل المتعلّقةِ بخبر التواتُر، وهى ستُّ مسائل

المسألة الاولى

اتّفق الكلّ على أنّ خبرَ التواترِ مُفيدٌ للعلم بمُخْبره، خلافاً للسُّمَنِيَّة والبراهمة في قولهم: لا علم في غير الضروريات إلاّ بالحواسّ دون الأخبار وغيرها، ودليلُ ذلك ما يجدهُ كلُّ عاقلٍ من نفسهِ من العلمِ الضروريّ بالبلادِ النائية، والأُمم السالفة، والقرون الخالية، والملوك والأَنبياء والأئِمّة والفضلاء المشهورين، والوقائع الجارية بين السلف الماضين بما يردُ علينا من الأخبارِ حسبَ وجدانِنا كالعلمِ بالمحسوسات، عند إدراكنا لها بالحواسّ. ومن أنكر ذلك فقد سقَطتْ مُكالمتهُ، وظهر جنونُهُ أو مجاحدتُهُ

فإنْ قيلَ ما ذكرتموهُ فرع تصوُّر اجتماع الخلق الكثير والجمّ الغفير على الإخبار بخبرٍ واحدٍ، وذلك غيرُ مُسلّمٍ، مع اختلافِهم في الأمزجةِ والآراء والأغراضِ وقصد الصدق والكذب، كما لا يتصوّر اتّفاقُ أهلِ بلدٍ من البلادِ على حبّ طعامٍ واحدٍ معيّن، وحبّ الخير أو الشر. وإن سلّمنا تصوُّر اتّفاقِ الخلقِ الكثير على الإخبار بشيء واحدٍ، إلاّ انّ كلّ واحدٍ منهم يجوزُ أن يكون كاذِباً في خبرهِ بتقدير انفرادِهِ كما يجوزُ عليهِ الصدقُ. فلو امتنعَ ذلك عليهِ حالةَ الاجتماع لانقلبَ

لجائزُ ممتنعاً ، وهو مُحالٌ وإذا جاز ذلك على كلّ واحدٍ واحدٍ .
الجملة لا تخرجُ عن الآحاد ، كان خبر الجملةِ جائزَ الكذبِ ، وما
يجوزُ أن يكونَ كاذباً ، لا يكونُ العلمُ بما يخبر بهِ واقعاً . وإن
سلّمنا أنّهُ لا يلزمُ أن ما ثبت للآحادِ يكونُ ثابتاً للجملةِ ، غير
نَّ القولَ بحصولِ العلم بخبرِ التواتُر يلزمُ منهُ أمرٌ ممتنعٌ فيمتنع ،
بيانهُ من ستة أوجهٍ :

الأول أنّهُ لو جاز أن تخبرَ جماعة بما يُفيدُ العلمَ ، لجازَ على
مثلهم الخبرُ بنقيضِ خبرهم ، كما لو أخبر الأوّلونَ بأنَّ زيداً كانَ
فى وقتٍ كذا ميتاً ، ونقل الآخرونَ حياتَهُ فى ذلك الوقتِ بعينهِ ،
فإنْ حصلَ العلمُ بالخبرينِ ، لزم اجتماعُ العلمِ الضرورى بموتهِ
وحياتهِ فى وقتٍ واحدٍ معيّن ، وهو مُحالٌ ؛ وإن حصلَ العلمُ بأحدِ
الخبرين دونَ الآخر ، فلا أولَويّةَ مع فرضِ تساوى المُخبرين
فى الكميّةِ والكيفيّةِ

الثانى أنّهُ لو حصل العلمُ بخبرِ الجماعةِ الكثيرةِ لحصلَ العلمُ
بما ينقلهُ اليهودُ عن موسى ، والنّصارى عن عيسى ، من الأُمورِ
المكذّبةِ لرسالة نبيّنا ؛ التى دلّتِ المعجزةُ القاطعةُ على صدقهِ فيها
ووجوبِ علمنا بها ؛ واجتماعُ عِلْمَينِ مُتناقِضَينِ محالٌ

الثالث أنهُ لو حصل العلمُ الضرورىُّ بخبر التواتُرِ ، لما خالفَ

فى نبوّةِ نبيّنا أَحدٌ، لأنَّ ما عُلِم بالضرورةِ لا يُخالَفُ، وحيثُ وقعَ الخِلافُ فى ذلكَ مِنَ الخلقِ الكثيرِ علمنا أَنَّ خبرَ التواتُرِ لا يُفيدُ العِلم

الرابعُ أَنَّهُ لو كانَ العلمُ الضروريُّ حاصلاً بخبرِ التواتُر، لما وقعَ التفاوتُ بين عِلمنا بما أَخبرَ بهِ أهلُ التواتُرِ من وجودِ بعضِ الملوكِ، وعِلمِنا بأنهُ لا واسطةَ بينَ النفيِ والإِثباتِ واستحالة اجتماع الضدَّين، وأنَّ الجسمَ الواحدَ لا يكونُ فى آنٍ واحدٍ فى مكانين، لأنَّ الضروريَّاتِ لا تختلفُ ولا يخفى وجهُ الاختلاف فى سكونِ النفس اليهما

الخامس هو أنَّ ما يحصلُ من الاعتقادِ الجازمِ بما يُخبرُ بهِ أهلُ التواتُرِ لا يَزِيدُ على الاعتقادِ الجازمِ بأن ما شاهدناهُ بالأمسِ من وجودِ الأفلاكِ الدائرةِ، والكواكبِ السيَّارة، والجبال، الشامخة، أنَّهُ الذى نشاهِدُهُ اليومَ مع جوازِ أن يكونَ اللّهُ تعالى قد أَعدَمَ ذلك، وما نُشاهِدُهُ الآنَ قد خلقهُ اللّهُ تعالى على مثالهِ فإِذا لم يكنْ هذا يقينياً، فما لا يَزِيدُ عليهِ فى الجزمِ والاعتقاد أيضاً لا يكونُ يقينياً

السادس أنَّهُ لو كانَ العلمُ الضروريُّ حاصلاً من خبرِ التواتُر، لما خالفناكُم فيهِ؛ لأَنَّ الضروريَّ لا يُخالَفُ

والجوابُ من جهة الإجمال والتفصيل

أمّا الإجمالُ فهو أنَّ ما ذكروهُ تشكيكٌ على ما عُلِمَ بالضرورة، فلا يكونُ مقبولاً ، وأمّا التفصيلُ

فأمّا السؤالُ الأوّلُ، فجوابُهُ بما سبق فى بيانِ تصوُّرِ الإجماع ، فيما تقدَّم

وأمّا السؤالُ الثانى فلأنّهُ لا يلزمُ أنَّ ما كانَ ثابتاً لآحادِ الجملة ، وجائزاً عليها ، أن يكونَ ثابتاً للجملة ، وجائزاً عليها . ولهذا ، فإنّهُ ما من واحدٍ من معلوماتِ اللهِ إلاّ وهو متناهٍ ، وجملةُ معلوماتهِ غيرُ متناهيةٍ . وكذلك كلٌّ واحدٍ من آحادِ الجُملة ، فإنّهُ جزءٌ من الجملة ، والجملةُ ليست جزءاً من الجملة . وكذلك كل لبنةٍ أو خشبةٍ داخلةٌ فى مسمّى الدار ، وهى جزءٌ منها ، وليست داراً ، والمجتمعُ من الكلّ دارٌ . وكذلك العشرةُ مركّبةٌ من خمسةٍ وخمسةٍ وكلٌّ واحدةٍ من الخمستينِ ليست عشرةً ، والمجموعُ منهما عشرةٌ ، ونحوهُ

وأمّا ما ذكروهُ فى السؤالِ الثالث من الإلزامِ الأوّل ، فهو فرضٌ مُحالٌ فإنّهُ مهما أخبرَ جمعٌ بما يحصلُ منهُ العلمُ بالمخبرِ فيمتنعُ إخبارُ مثلهم فى الكمية والكيفيةِ وقرائن الأحوال بما يُناقِضُ ذلك

وأمّا الإلزامِ الثانى ، فإنّما يصحُّ أن لو قُلنا إنّ العلمَ يحصلُ من خبرِ كلّ جماعةٍ ، وإن خبر كلّ جماعةٍ تواترٌ ، وليس كذلك؛ وإنما دعوانا أنّ العلمَ قد يحصُلُ من خبرِ الجماعةِ ، ولا يلزمُ أن يكونَ خبرُ كلِّ جماعةٍ محصِّلاً للعلم

وأمّا الإلزامُ الثالث فغيرُ صحيحٍ لأنّ التواتُرَ إنّما يُفيدُ العلمَ فى الإخبار عن المحسُوساتِ والمُشاهداتِ والنبوّةُ حُكمٌ ، فلذلك ، لم يثبتْ بخبرِ التواتُرِ . كيف وإنّا لا نَدّعِى أنّ كلّ تواترٍ يجبُ حصولُ العلمِ بخبرِه مُطلقاً لكلّ أحدٍ لتفاوت النـاسِ فى السماع وقوّةِ الفهم والاطلاع على القرائن المقترنةِ بالأخبارِ المُفيدةِ للعلم فمخالفةُ من يُخالِفُ غيرُ قادحةٍ فيما نَدّعيه من حصولِ العلم بهِ لبعضِ الناس

وأمّا الإلزامُ الرابعُ والخامسُ، فإنّما يصحُّ أن لو ادّعينا أنّ ما يحصلُ من العلم بخبرِ التواتُرِ من الأُمورِ البديهيةِ ، وليس كذلك؛ بل إنّما ندّعِى العلمَ العادىّ . وعلى هذا ، فلا يخرجُ عن كونهِ علماً بتقاصرهِ عن العلوم البديهية ، ولا بمساواتهِ لما قيلَ من العلوم العادية

وأمّا الإلزامُ السادس فحاصله يرجعُ الى المُكابرةِ والمُجاحدةِ وذلك غيرُ متصوّرٍ فى العادة فى خَلْقٍ لا يتصوّر عليهم التواطئ

على الخطأ . ثمّ لو كان الخلافُ مماً يمنعُ من كونهِ علماً ضرورياً ، لكان خلافُ السُّوفَسطائية فى حصول العلم بالمحسوسات مماً يُخرجهُ عن كونهِ علماً ضرورياً ، وهو خلافُ مذهبِ السُّمَنِيَّةِ . وما هو اعتذارُهم فى خلافِ السوفسطائيةِ فى العلم بالمحسوساتِ يكونُ عذراً لنا فى خلافِهم لنا فى المتواترات

المسألة الثانية

اتَّفق الجمهورُ من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أنَّ العلمَ الحاصلَ عن خبرِ التواتُرِ ضروريٌّ . وقال الكعبي وأبو الحسين البصريّ من المعتزلة والدقّاق من أصحاب الشافعي أنّهُ نظريٌّ . وقال الغزالىّ إنّهُ ضروريٌّ بمعنى أنّهُ لا يحتاجُ فى حصولهِ إلى الشعورِ بتوسُّط واسطةٍ مفضيةٍ إليهِ ، مع أن الواسطةَ حاضرةٌ فى الذهنِ ؛ وليس ضرورياً بمعنى أنهُ حاصلٌ من غير واسطةٍ ، كقولنا : القديمُ لا يكونُ محدثاً ، والموجود لا يكون معدوماً ، فإنّهُ لا بدَّ فيهِ من حصولِ مقدّمتين فى النفس إحداهما أنَّ هؤلاء مع كثرتهم واختلافِ أحوالهم ، لا يجمعُهم على الكذب جامعٌ . الثانيةُ أنّهم قد اتَّفقوا على الإخبار عن الواقعةِ ، ولكنّهُ لا يفتقرُ إلى ترتيب المقدّمتين بلفظٍ منظومٍ ، ولا

إلى الشعور بتوسُّطهما وإفضائهما إليـهِ . ومنهم من توقَّف فى ذلك ، كالشريف المرتضى من الشيعة

وإذ أتينا على تفصيل المذاهب فلا بُدَّ من ذكرِ حججها ، والتنبيه على ما فيها ، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ

أمَّا حججُ القائلين بالضرورةِ ، فأوَّلها ، وهى الأقوى ، أنَّهُ لو كانَ حصولُ العلمِ بخبر التواتُرِ بطريق الاستدلالِ والنظر، لما وقعَ ذلك لمن ليسَ لهُ أهليَّةُ النظرِ والاستدلال ، كالصبيان والعوام ، وهو واقعٌ لهم لا محالةَ . ولقائلٍ أن يقولَ : لا نُسلِّمُ أنَّ الصبيانَ والعوامَ الذين يحصلُ لهم العلمُ بخبرِ التواتر ليس لهم أهليَّةُ النظرِ فى مثلِ هذا العلمِ ، وإنْ لم يكونوا من أهل النظر فيما عَداهُ من المسائل الغامضة ، كحدوثِ العالم ووجودِ الصانع ونحوه وذلك، لأنَّ العلمَ النظريَّ منقسمٌ الى ما مقدَّماته المفضية إليهِ نظرية ، فيكونُ خفياً ، والى ما مقدَّماته المفضية إليهِ ضروريَّة غير نظرية ، وعند ذلك ، فلا يمتنعُ أن يكونَ العلمُ بخبرِ التواتُر من القبيلِ الثانى ، دون الأوَّل . وعلى هـذا ، فلا يمتنعُ أَنْ يكونَ العلمُ بأحوالِ المخبرين التى يتوقَّفُ عليهـا العلمُ بخبرِهم حاصلةً بالضرورةِ للصبيان والعوامّ ، ويكونُ العلمُ بالنتيجةِ اللازمةِ عنها ضرورياً . وإنَّما تتمُّ الحجَّةُ المذكورةُ أن لو

بيّن أنّ العلمَ بخبرهم من قبيلِ ما مقدماتُهُ نظريّةٌ لا ضروريّةٌ ، وذلك ممّاً لا سبيلَ الى بيانِهِ

الحجّةُ الثانيــة أنّ كلّ عاقلٍ يجدُ من نفسهِ العلمَ بوجودِ مكّة وبغداد والبلاد النائية ، عند خبر التواتُر بها ، مع أنّهُ لا يجدُ من نفسهِ سابقةَ فكرٍ ولا نظرٍ فيما يُناسبهُ من العلوم المتقدّمة عليهِ ، ولا فى ترتيبها المفضى اليهِ . ولو كان نظرياً لما كان كذلك . ولقائلٍ أن يقولَ إنّما يحتاجُ ذلك الى الفكرِ والنظرِ فى المقدّمات وترتيبهـا ، إن لو لم يكن العلمُ بتلك الأُمورِ حاصلاً بالضرورةِ على ما بيّنّاهُ فى إبطالِ الحجّة الأُولى . وأمّا إذا كانَ حاصلاً بالضرورةِ ، فلا

الحجّة الثالثة أنّ العلمَ بخبرِ التواتُرِ لا ينتفى بالشبهة . وهذه هى أمارةُ الضرورةِ . ولقائلٍ أن يقول: المنفى بالشبهة العلمِ النظرىّ الذى مقدّماتُهُ نظريّـةٌ ، أو الذى مقدّماتُهُ ضروريةٌ . الأوّل مُسلّم ، والثانى ممنوعٌ

الحجّةُ الرابعةُ أنّهُ لو كانَ نظرياً ، لأمكنَ الإضرابُ عنهُ ، كما فى سائر النظريات . وحيث لم يمكن ذلك ، دلّ على كونهِ ضرورياً . ولقائلٍ أن يقولَ : الذى يمكنُ الإضرابُ عنهُ من العلومِ النظريّـةِ إنّما هو العلمُ المفتقرُ إلى المقدّماتِ النظريةِ . وأمّا ما

لزمهُ من مقدّماتٍ حاصلةٍ بالضرورة، فلا

الحجّةُ الخامسة أنهُ لو كان نظرياً، لوقع الخلافُ فيـهِ بين العقلاء، وحيث لم يَقَعْ إلاَّ من مُعاندٍ كما سبق، كان ضرورياً كالعلمِ بالمُحَسَّات ونحوه

ولقائلٍ أن يقولَ: تسويغُ الخلافِ عقلاً إنّما يكونُ في العلوم النظرية التي مُقدّماتُها نظريّةٌ. وأمّا مُقدماتهـا ضروريةٌ فلا، كما في المُحَسَّات

وأمّا حُجَجُ القائلين بالنظرِ، فأَوّلُها، وهي ما استدلَّ بهـا أَبو الحُسين البصريّ أن قال الاستدلالُ ترتيبُ علومٍ يُتوصَّلُ بها إلى علمٍ آخر؛ فكلّما وَقف وجودُهُ على ترتيبٍ فهو نظريٌّ؛ والعلمُ الواقعُ بخبرِ التواتُرِ كذلك، فكان نظرياً. وذلك، لأنّا إنّما نعلمُ ذلك، إذا علمنا أنَّ المخبرَ لم يُخبرْ عن روايةٍ، بل عن أمرٍ محسوسٍ، لا لبسَ فيهِ، وأنّهُ لا داعي لهُ الى الكذبِ، فيعلمُ أنّهُ لا يكونُ كذباً. واذا لم يكنْ كذباً تعيّن كونُهُ صدقاً. ومهما اختلَّ شيءٌ من هـذهِ الأُمورِ لم نعلمْ صحّةَ الخبرِ؛ ولا معنى لكونهِ نظرياً سوى ذلك

ولقائلٍ أن يقولَ: سلّمنـا أنَّ النظرَ عبارةٌ عمّا ذُكِر، لكن لا نُسلِّمُ تحقُّقَهُ فيما نحنُ فيـهِ. وما المانعُ أن يكونَ اتِّفاقُهم على

الكذبِ ، لا لغرضٍ مع كونهِ مقدوراً لهم ، فإن قالَ بأنَّ العادةَ تُحيلُ اتّفاقَ الجمعِ الكثيرِ على الكذبِ لا لغرض ومقصودٍ

قلنا : والعادةُ أيضاً تحيلُ اتّفاقهم على الصدقِ لا لغرضٍ ومقصود ، فلِمَ قُلتَ بعدمِ الغرضِ فى الصدقِ دون الكذبِ ؟ وإذا لم يكنْ غرضٌ ، فليس الصدقُ أَولى من الكذِب . فإن قُلنا : الغرضُ فى الصدقِ كونهُ صدقاً ، لكونهِ حسناً ، ولا كذلك الكذبُ لكونهِ قبيحاً ، فهو مبنيٌّ على التحسينِ والتقبيح العقليّ ، وقد أبطلناهُ

فإنْ قالَ : المرادُ إنّما هو التحسينُ والتقبيحُ العرفى دونَ العقلى ، ولا شكَّ أنَّ أهلَ العرفِ يعدُّونَ الكذِبَ قبيحاً ، والصدق حسناً . قلنا : التحسينُ والتقبيحُ العرفى راجعٌ الى مُوافقة الغرض ومخالفتهِ . وعلى هذا ، فلعلَّ الكذبَ من حيث هو كذِبٌ فيما أَخبروا بهِ مُوافقٌ لأغراضهم دون الصدق ، فكان حسناً ؛ كما فى اتّفاقهم على الصدقِ فى بعضِ ما أَخبروا بهِ ؛ سلّمنا أنّهم لا يُجمِعونَ على الكَذِبِ إلاّ لغرضٍ ، ولكنْ ما المانعُ منهُ ؟ فإنّا قد نَجِدُ الجمعَ الكثيرَ متّفقينَ على وضعِ الأحاديث والأخبار لحكمةٍ عائدةٍ اليهم ، وذلك كأهلِ مدينةٍ أو جيشٍ عظيمٍ اتّفقوا على وضعِ خبرٍ لا أصلَ لهُ ، إمّا لدفعِ مَفْسَدَةٍ عنهم لا سبيلَ إلى

دفعها إلاَّ بهِ، وإمَّا لجلبِ مصلحةٍ لا تحصلُ إلا بهِ . وهذا ممَّا يغلبُ مثلهُ فى كلِّ عصرٍ وزمانٍ، حتى إنَّ أكثرَ الأخبارِ العامَّةِ الشائعةِ الواقعةِ فى المُعتادِ كذلك

فإن قالَ بأنَّ ذلك ، وإن كانَ واقعاً ، إلاَّ أنَّ العادةَ تحيلُ دوامهُ ، وتُوجِبُ انكشافَهُ عن قربٍ من الزمان ؛ قُلنا : فإذا آل الأمرُ الى التمسكِ بالعادةِ فى استحالةِ اتّفاقهم على الكذبِ دائماً فما المانعُ أن يُقال بأنَّ العادةَ مُوجِبةٌ لصدقِ المخبرين ، إذا كانوا جمعاً كثيرًا ، وحصول العلم بخبرهم ؛ وليس القولُ بأنَّ العادةَ تُحيلُ اتّفاقَهم على الكذبِ ، ويلزم من ذلك الصدق، أولى من أن يُقالَ العادةُ تُوجبُ اتفاقهم على الصدق ، ويلزمُ من ذلك امتناعُ اتفاقِهم على الكذبِ. وعنـد ذلك ، فيخرج العلمُ بخبرِ التواتر عن كونهِ نظرياً. سلَّمنا أنَّهُ لا بُدَّ فى حصولِ العلم بخبر التواتر من حصولِ العلم بامتناع الكذب على المخبرين ، ولكن لا نُسلِّم أنَّ ذلك يكونُ كافياً فى كونِ العلمِ الحاصلِ من التواترِ نظرياً ، إلاَّ أن يكونَ العلمُ بالمقدّماتِ قد عُلِمَ معهُ أنَّها مرتبطةٌ بالعلمِ الحاصلِ بخبرِ التواترِ ، وأنَّها الواسطةُ المُفضيةُ اليهِ ، وذلك غيرُ مُسلَّمِ الوجودِ فيما نحنُ فيهِ ، كما ذهبَ اليهِ الغزالى

الحجَّة الثانية ، أنَّهُ لو كانَ العلمُ بخبرِ التواتُرِ ضرورياً لنا ،

لكنّا عالمين بذلك العلمِ على ما هو عليهِ، كما فى سائرِ العلومِ الضرورية . وذلك، لأنّ حصولَ علمٍ للإنسانِ، وهو لا يشعرُ بهِ، محالٌ . فإذا كان ذلك العلمُ ضرورياً، وجبَ أن يُعلمَ كونُهُ ضرورياً، وليس كذلك

ولقائلٍ أن يقولَ : لا نُسلّمُ أنّهُ إذا كان ضرورياً لا بُدَّ وإن يُعلمَ أنّهُ ضروريٌّ، بل جازَ أن يكونَ أصلُ العلمِ بالمخبرِ بالضرورة، والعلمِ بصفتهِ، وهي الضرورةُ، غيرُ ضروريٍّ. كيف وأنهُ مُعارضٌ بأنّهُ لو كانَ نظرياً، لعلمناهُ على صفتهِ نظرياً على ما قرّروهُ، وليس كذلك ؛ وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر

الحجة الثالثة ، أنهُ لو كان العلمُ بخبرِ التواتُرِ ضرورياً، لما اختلف العقلاءُ فيهِ، كما فى غيرهِ من الضرورياتِ

ولقائلٍ أن يقولَ : الاختلافُ فيهِ لا يدلُّ على أنّهُ غيرُ ضروريٍّ ، وإلاّ كان خلافُ السوفسطائيةِ فى حصولِ العلمِ بالضروريات، مانعاً من كونِها ضروريةً، وليس كذلك بالاتفاق من الخصمين ههنا، بل ولكان خلافُ السُّمَنيّةِ فى حصولِ أصلِ العلمِ بخبرِ التواتُرِ مانعاً منهُ، وليس كذلك

الحجّةُ الرابعة، أنّ خبرَ التواتُرِ لا يزيدُ فى القوّة على خبرِ اللهِ تعالى، وخبرِ رسولهِ، بل هو مُماثلٌ أو أدنى ؛ والعلمُ بخبرِ اللهِ

ورسولِهِ غيرُ حاصلٍ بالضرورة، بل بالاستدلال؛ فما هو مثلُهُ كذلك، والأدنى أولى

ولقائلٍ أن يقولَ: حاصلُ ما ذُكِرَ راجعٌ الى التمثيلِ، وهو غيرُ مفيدٍ لليقين، كما عرفناهُ فى مواضعِهِ. كيف وإنَّ العلمَ بخبرِ التواتُرِ من حيث هو علمٌ، وإن كان لا يقعُ التفاوتُ بينهُ وبين العلمِ الحاصلِ من خبر اللهِ والرسولِ، فكذلك لا تفاوتَ بين العلومِ الضروريةِ المتَّفق على ضروريتها، كالعلم بأنَّ لا واسطةَ بين النفىِ والإثبات، والعلم بأنَّ الواحدَ أقلُّ من الاثنين ونحوه، وبين العلمِ الحاصلِ بخبرِ اللهِ وخبرِ رسولِهِ من حيثُ أنَّ كلَّ واحدٍ منهما علمٌ. ومع ذلك، ما لزم من كونِ العلومِ الضروريَّةِ ضروريَّةً أنْ يكونَ العلمُ الحاصلُ من خبر الله وخبرِ رسولِهِ ضرورياً، ولا من كون خبرِ اللهِ ورسولِهِ غيرَ ضروريٍّ، أن تكونَ العلومُ الضروريةُ غيرَ ضروريةٍ. وإذا عُرِفَ ضعفُ المأخذِ من الجانبين وتفاوُتُ الكلامِ بين الطرفين، فقد ظهر أنَّ الواجبَ إنَّما هو الوقفُ عن الجزمِ بأحدِ الأمرين

المسألة الثالثة

اتفقتِ الأشاعرةُ والمعتزلةُ وجميعُ الفقهاءِ على أنّ خبرَ التواترِ لا يُولِّدُ العلمَ، خلافاً لبعضِ الناسِ. وقدِ اعتمدَ القائلونَ بامتناعِ ذلك على مسلكين ضعيفين:

الأوّل أنّهم قالوا: لو كانَ خبرُ التواترِ مولدًا للعلم، فالعلمُ إمّا أن يكونَ متولدًا من الخبرِ الأخيرِ، أو منهُ ومن جملةِ الأخبارِ المتقضية: فإن كان الأول، فهو مُحالٌ، وإلاّ لتولّدَ منـهُ بتقديرِ انفرادِهِ. وإن كان الثانى، فهو مُمتنعٌ لأنّ الأخبارَ متعدِّدةٌ، والمسبّبُ الواحدُ لا يصدرُ عن سببين، كما لا يكونُ مخلوق بين خالقَين

ولقائلٍ أن يقولَ: ما المانعُ أن يكونَ متولّدًا عن الخبرِ الأخيرِ مشروطاً بتقدُّم ما وُجِدَ من الأخبار قبلَهُ وعُدِمت؛ وإن كان متولّدًا عن الجميعِ، فما المانع أن يكونَ متولّدًا عن الهيئةِ الإجتماعية، وهى شيءٌ واحدٌ؛ لا أنّهُ متولّدٌ عن كلّ واحدٍ واحدٍ من تلك الأخبارِ. وهذا مما لا مَدفَع لهُ

نعم لو قيلَ إنّ تولُّدَهُ من جميعِ الأخبارِ مُمتنعٌ ضرورةً إن ما تقضّى من الأخبارِ معدومٌ، ولا تولُّدَ عن المعدوم، كان متجهاً

المسلك الثانى ، أنهم قالوا . قد استقرَّ من مذهبِ القائلين بالتولّد أنّ كلّ ما هو طالبٌ لجهةٍ من الجهات فإنّهُ يجوزُ أن يتولّدَ عنهُ شيءٌ فى غيرِ محلّهِ ، كالاعتمادات والحركاتِ ؛ وما ليس كذلك لا يتولّدُ عنهُ شيءٌ في غيرِ محلّهِ . والقولُ والخبرُ ليس لهُ جهةٌ ، فلا يتولّدُ عنهُ العلمُ ، لأنّهُ ، لو تولّد عنهُ العلمُ ، لتولّد فى غيرِ محلهِ ، وهو مُمتنعٌ . وذلك مماً لا اتّجاهَ لهُ معما عُرِفَ من مذاهبِ الخصوم ان إرعابات الانسانِ لغيرهِ مماً يُولّدُ فيهِ الوجلَ المولِّد للاصفرارِ بعد الاحمرار، وان تهجينهُ لهُ مماً يُولّدُ فيهِ الخجل المولّد للاحمرار بعد الاصفرار، وإن كانَ ما تولّدَ عن القولِ المُرهِبِ والمهجن فى غيرِ محلهِ

والمعتمدُ فى إبطالِ ذلك ليسَ إلاّ ما حقّقناهُ فى « أبكار الأفكار » من الدليل الدالّ على امتناعِ موجودٍ غيرِ اللهِ تعالى ، وأنّ كلّ موجودٍ مُمكن ، فوجودُهُ ليس إلاّ باللّه تعالى ؛ فعليك باعتبارهِ ونقلهِ الى ههنا

فإن قيل : اختيارُكم فى المسألةِ المتقدِّمة إنما هو الوقفُ عن الجزم بكونِ الحاصلِ عن خبرِ التواتُرِ ضرورياً أو نظرياً ، وما ذكرتموهُ ههنا من كونهِ مخلوقاً للهِ تعالى يُوجِبُ كونَهُ اضطرارياً للعبدِ ، وهو تناقُضٌ . كيفَ وإنّهُ لو كانَ مخلوقاً للهِ تعالى لامكن

حصولُهُ عن خبرِ الجماعة المفروضين بسببِ خلقِ الله تعالى له ، وأمكنَ أن لا يحصلَ بسببِ عدم خلقهِ. فلمّا كانَ ذلك واجبَ الحصولِ بخبرِ التواتر عُلِمَ أنّهُ غيرُ موجودٍ بالاختيار مباشرةً ، بل بالتولُّدِ عمّا هو مباشرٌ بالقدرة

قلنا : أمّا التناقُضُ فمندَفعٌ ؛ فإنّا سواءٌ قُلنا إنّ العلمَ مكتَسَبٌ للعبدِ ، أوْ هو حاصِلٌ لهُ ضرورياً ، فلا يخرجُ بذلك عن كونهِ مخلوقاً للهِ تعالى على ما عُرِف من أصلنا

قولهم : لو كان مخلوقاً للهِ تعالى لأمكن أن يحصلَ وأن لا يحصلَ ، قلنا : ذلك مُمكنٌ عقلاً ، غيرَ أنّ اللهَ تعالى قد أجرى العادةَ بخلقهِ للعلمِ عنـدَ خبرِ التواتُرِ ، كما أجرى العادةَ بالشبع عند اكل الخبزِ ، والريّ عند شربِ الماء ونحوهِ

المسألة الرابعة

اتفقَ القائلونَ بحصولِ العلمِ عن الخبرِ المتواتر على شروطٍ ، واختلفوا فى شروطٍ

فأمّا المتّفَقُ عليهِ ، فمنها ما يرجعُ إلى المخبِرِ ، ومنها ما يرجع الى المستمعين

فأما ما يرجعُ الى المخبِرين ، فأربعةُ شروطٍ :

الأول أن يكونوا قد انتهوا فى الكثرة الى حدٍّ يمتنعُ معهُ تواطئهم على الكذبِ

الثانى أن يكونوا عالمين بما أَخبروا بهِ، لا ظانّين

الثالث أن يكونَ علمهمُ مستنداً الى الحسّ، لا إلى دليلِ العقل

الرابع أن يستوى طرفا الخبرِ ووسطُهُ فى هـذهِ الشروط، لأنّ خبرَ أهلِ كلّ عصرٍ مستقلٌّ بنفسهِ، فكانت هذه الشروطُ معتبرةً فيهِ

وأمّا ما يرجعُ الى المستمعين، فأنْ يكونَ المستمعُ متأهلاً لقبولِ العلمِ بمـا أُخبر بهِ، غيرَ عالمٍ بهِ قبلَ ذلك، وإلاّ كان فيهِ تحصيلُ الحاصلِ. غيرَ أنّ من زَعم أنّ حصولَ العلمِ بخبرِ التواتُر نظريٌّ شَرَطَ تقدُّمَ العلمِ بهـذه الأُمورِ على حصول العلم بخبر التواتُر؛ ومن زعم أنّهُ ضروريٌّ لم يشترطْ سبقَ العلمِ بهذهِ الأُمورِ، لأنّ العلم عندهُ حاصِلٌ عنـدَ خبرِ التواتُرِ بخلق اللهِ تعالى، فان خلقَ العلم لهُ علمَ أنّ الخبرَ مشتملٌ على هذهِ الشروطِ، وان لم يخلقْ لهُ العلم علم اختلال هذهِ الشروطِ أو بعضها، فضابطُ العلم بتكامُلِ هـذهِ الشروط حصولُ العلم بخبر التواتُرِ عندَهُ، لا أنّ ضابط حصولِ العلم بخبر التواتُرِ سابقةُ حصولِ العلم بهذهِ الشروط

ثم اختلف هؤلاء فى أقلِّ عددٍ يحصلُ معــهُ العلمُ : فقال بعضُهم: هو خمسةٌ . لأنَّ مادونَ ذلك، كالأربعة بيِّنَةٌ شرعيَّةٌ يجوزُ للقاضى عرضُها على المزكّين بالإجماع لتحصيل غلبةِ الظنّ؛ ولو كان العلمُ حاصِلاً بقولِ الأربعةِ ، لما كان كذلك . وقد قطع القاضى أبو بكر بأنَّ الأربعةَ عددٌ ناقصٌ، وتشكّكَ فى الخمسةِ .

ومنهم من قال : أقلُّ ذلك اثنا عشر ، بعددِ النقباء من بنى اسرائيل، على ما قال تعالى « وبَعَثْنا مِنْهُمُ اثْنى عَشَرَ نقيباً » وإنَّما خصهّم بذلك العددِ لحصولِ العلمِ بخبرِهم . ومنهم من قال : أقلُّهُ عشرون ، تمسُّكا بقولهِ تعالى « إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عشرونَ صابرونَ يَغلبُوا مائتين » وإنما خصهم بذلك لحصولِ العلمِ بما يُخبرونَ بهِ

ومنهم من قال: أقلُّ ذلك أربعونَ، أخذًا من عدد أهل الجمعة .

ومنهم من قال: أقلُّهم سبعونَ، تَمسُّكاً بقولهِ تعالى « واُخْتارَ مُوْسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلاً لِميقاتِنا » وإنَّما خصَّهم بذلك لحصولِ العلمِ بمـا يُخبرونَ بهِ. ومنهم من قال : أقلُّهُ ثلاثُمائةٍ وثلاثةَ عشرَ، نظراً الى عدد أهل بدر، إِنَّما خُصُّوا بذلك ليُعلمَ ما يخبرون بهِ للمشركين . ومنهم مَن قال : أقلُّ عددٍ يحصلُ بهِ العلمُ معلومٌ للهِ تعالى، غيرُ معلومٍ لنا؛ وهذا هو المختار . وذلك لأنَّا لا نَجِدُ مِن أنفسنا معرفةَ العدد الذى حصَّلَ علمنا بوجودِ مكة، و بغداد ، وغير

ذلك من المتواترات عندهُ . ولو كلّفنا أنفُسنا معرفةَ ذلك عندَ توارُدِ المُخبرين بأمرٍ من الأُمورِ بترقب الحالة التي يكملُ علمُنا فيها بعد تزايُدِ ظننا بخبرٍ واحدٍ بعدَ واحد، لم نجدْ إليهِ سبيلاً عادةً، كما لم نجدْ من أنفسنا العلمَ بالحالةِ التي يحصلُ فيها كمالُ عقولنا بعد نقصِها، بالتدريج الخفيّ، لقصور القوّة البشرية عن الوقوفِ على ذلك؛ بل يحصلُ لنا العلمُ بخبرِ التواتُرِ، وإن كُنّا لا نَقِفُ على أقلِّ عددٍ أفادَهُ، كما نعلمُ حصولَ الشبعِ بأكلِ الخبزِ، والريّ بشربِ الماء، وإن كنّا لا نَقِفُ على المقدارِ الذى حصلَ بهِ الشبع والريُّ . وما قيلَ من الأقاويلِ فى ضبطِ عدَدِ التواتُرِ، فهى مع اختلافِها وتعارُضِها وعدم مُناسبتها وملائمتها للمطلوبِ، مُضطَرِبةٌ فإنّهُ ما مِنْ عَدَدٍ يُفرَضُ حصولُ العلمِ بهِ لقومٍ، إلاّ وقد يُمكِنُ فرضُ خبرِهم بعينِهِ غيرَ مفيدٍ للعلم، بالنظرِ إلى آخرين، بل ولو أخبروا بأعيانِهم بواقعةٍ أُخرى لم يحصلْ بها العلم لمن حصلَ لهُ العلم بخبرِهم الأوّل؛ ولو كان ذلكَ العددُ هو الضابط لحصولِ العلمِ لما اختلف؛ وإنّما وقعَ الاختلافُ بسببِ الاختلافِ فى القرائنِ المُقترنةِ بالخبرِ، وقوّةِ سماع المستمع وفهمِهِ وإدراكِهِ للقرائن

وبالجملةِ، فضابطُ التواتُرِ ما حَصَلَ العلمُ عنـدَهُ من أقوالِ المُخبرين، لا أنّ العلمَ مضبوطٌ بعددٍ مخصوصٍ، وعلى هذا فما مِنْ

عددٍ يُفرَضُ كان أَربعةً أو ما زاد، إلاّ ويُمكنُ أن يحصلَ بهِ العلمُ، ويمكنُ أن لا يحصلَ. ويختلفُ ذلك باختلاف القرائن. وما ذُكِرَ فى كلّ صورةٍ من أنّ تعيينَ ذلك العددِ فيها إنّما كان لحصولِ العلمِ بخبرِهم، تحكُّمٌ لا دليلَ عليهِ؛ بل أمكنَ أن يكونَ لأغراضٍ أُخَرَ غيرِ ذلك، أو أنّ ذلك واقعٌ بحكمِ الاتّفاقِ. وعلى قولنا بأنَّ ضابطَ التواتُرِ حصولُ العلمِ عندَهُ يمتنعُ الاستدلالُ بالتواتُرِ على مَنْ لم يحصلْ لهُ العلمُ منهُ، وإنّما المرجعُ فيهِ الى الوجدانِ، هذا ما يرجعُ إلى الشرائطِ المعتبرةِ المتّفَقِ عليها

وأمّا الشروطُ المختلفُ فيها فستةٌ:

الأول: ذهبَ قومٌ الى أنّ شرطَ عددِ التواتُرِ أن لا يحويهم بَلَدٌ ولا يحصرَهم عَدَدٌ؛ ومذهبُ الباقينَ خلافُهُ، وهو الحقُّ. وذلك، لأنّهُ قد يحصلُ العلمُ بخبرِ أهلِ بلدٍ من البلادِ، بل بخبرِ الحجيجِ، أو أهل الجامع بواقعةٍ وقعت، وحادثةٍ حدثت، مع أنهم محصورون

الثانى: ذهب قومٌ الى اشتراطِ اختلافِ أنساب المخبرين وأوطانهم وأديانهم، وهو فاسدٌ؛ لأنّا لو قدّرنا أهل بلدٍ اتفقت أديانهم وأنسابهم، وأخبروا بقضيةٍ شاهدوها، لم يمتنعْ حصولُ العلم بخبرهم

الثالث : ذهبَ بعضُهم الى أَنَّ شرطَ المخبرين أن يكونوا مُسلمين عدولاً ، لأنَّ الكفرَ عرضةٌ للكذبِ والتحريف ، والإِسلامُ والعدالةُ ضابطُ الصدقِ والتحقيق في القول ؛ ولهذهِ العلّةِ اُختصَّ المسلمون بدلالةِ إِجماعهم على القطعِ ، ولأَنَّهُ لو وقع العلمُ بتواترِ خبرِ الكفارِ ، لوقع العلمُ بما أخبر بهِ النصارى ، مع كثرةِ عددهم ، عن قتل المسيح وصلبهِ وما تقلوهُ عنهُ من كلمةِ التثليثِ ، وهو باطلٌ . فإِنَّا نجدُ من أَنفسنا العلمَ بأخبارِ العدد الكثير ، وإِن كانوا كُفاراً ، كما لو أَخبر أهلُ قسطنطينية بقتل ملكهم . وليس ذلك إِلاَّ لأَنَّ الكثرةَ مانعةٌ من التواطُىء على الكذب ، وإِن لم يكنْ ذلك مُمتنعاً فيما كانَ دون تلك الكثرةِ .

وأمَّا الإِجماعُ ، فإِنما اختصَّ علماء الإِسلام بالاحتجاجِ بهِ للأَدلَّةِ السمعية ، دون الأدلَّةِ العقليـة ، كما سبق ، بخلافِ التواتُرِ .

وأمَّا أنَّهُ لم يحصلْ لنا العلمُ بما أَخبر بهِ النصارى من قتلِ المسيح وصلبهِ وكلمة التثليث ، فيجبُ أن يكونَ ذلك محالاً على عدمِ شرطٍ من شروطِ التواتُر ؛ وهو إِمَّا اختـلالُ استواء طرفَي الخبر ووسطـهِ فيما ذكرناهُ من الشروط قبل ، أَو لأَنَّهم ما سمعوا كلمةَ التثليث صريحاً ، بل سمعوا كلمةً موهمةً لذلك ، فنقلوا التثليثَ ويجبُ اعتقادُ ذلك نفياً للكفرِ عن المسيح ، على ما قال تعالى

«لقد كَفَرَ الذينَ قالوا إنَّ اللهَ ثالثُ ثلاثةٍ» أو لأنَّ المسيحَ شبِّهَ لهم، فنقلوا قتلهُ وصلبهُ، ولا بعد فى ذلك، وإن كان الغلطُ فيهِ غيرَ معتادٍ، إذا وقعَ فى زمانِ خرقِ العوائدِ، وهو زمانُ النبوّةِ، وإن كان بعيداً فى غيرِ زمانهِ. ويجب اعتقادُ ذلك، عملاً بقولهِ تعالى «وما قتلوهُ، وما صلبوهُ، ولكن شُبِّهَ لهم»

فإن قيلَ: نخرقُ العوائدِ جائزٌ فى غيرِ زمانِ النبوّة بكراماتِ الأولياء، فليجز فى كلّ ما أخبر بهِ أهلُ ذلكَ العصرِ عن المحسّاتِ ووقوعِ الغلطِ فيهِ

قلنا: إن حصَلَ لنا العلمُ بخبرهم، علمنا استحالةَ الغلطِ عليهم وإن لم يحصلْ لنا العلمُ بهِ، علمنا أنّهُ قد اُختلّ شرطٌ من شرائطِ التواتُر، وإن لم يكنْ ذلك الشرطُ معيّناً عندنا

الرابع: ذهبَ قومٌ إلى أنَّ شرطهُ أن لا يكونوا محمولين على أخبارهم بالسيفِ، وهو باطلٌ، فإنّهم إن حُملوا على الصدقِ لم يمتنعْ حصولُ العلمِ بقولهم، كما لو لم يحملوا عليهِ. ولهذا فإنّهُ لو حمل الملكُ أهلَ مدينةٍ عظيمةٍ على الاخبار عن أمرٍ محس، وجدنا أنفسنا عالمةً بخبرِهم حسب علمنا بخبرهم من غيرِ حملٍ؛ وإن حُملوا على الكذبِ، فيمتنعُ حصولُ العلم بخبرهمِ، لفواتِ شرطٍ، وهو إخبارُهم عن معلومٍ محس

الخامس : شرطت الشيعةُ وابنُ الراوندى وجودَ المعصوم ِ في خبرِ التواتُرِ ، حتى لا يتفقوا على الكذبِ ، وهو باطلٌ أيضاً ، لما بيّناهُ من أنّهُ لو اتّفقَ أهلُ بلدٍ من بلادِ الكفّارِ على الأخبار عن قتلِ ملكهم أو أخذِ مدينةٍ ، فإنّ العلمَ يحصلُ بخبرِهم ، مع كونهم كفّاراً فضلاً عن كونِ الإمام المعصوم ليسَ فيهم . ثمّ لو كانَ كذلك ، فالعلمُ يكونُ حاصلاً بقولِ الإمام المعصوم ِ بالنسبة إلى مَن سمعَهُ لا بخبرِ التواتُرِ

السادس شرطت اليهودُ في خبرِ التواتُرِ أن يكونَ مشتملاً على أخبار أهلِ الذلّةِ والمسكنة ، لأنّهُ إذا لم يكنْ فيهم مثلُ هؤلاء ، فلا يُؤمَنُ تواطيهم على الكذبِ لغرضٍ من الأغراض ، بخلافِ ما إذا كانوا أهل ذلّة ومسكنة ، فإنّ خوفَ مؤاخذتهم بالكذبِ يمنعُهم من الكذب . ولو صحّ لهم هذا الشرطُ ، لثبتَ غرضُهم من إبطال العلم بخبر التواتُر بمعجزاتِ عيسى ونبيّنا ، عليهِ السلامُ ، حيث أنهم لم يدخلوا في الأخبار بها ، وهم أهلُ الذلّةِ والمسكنةِ ، لكنّهُ باطلٌ بما نجدهُ من أنفسِنا من العلم بأخبار الأكابر والشرفاء العظماء إذا أخبروا بأمرٍ محس ، وكانوا خلقاً كثيراً ، بل ربما كان حصولُ العلم من خبرِهم أسرع من حصولِ العلم بخبر أهل المسكنةِ والذلة لترفّع هؤلاء عن رذيلةِ الكذبِ

لشَرَفِهِم وقلّـةِ مبالاةِ هؤلاء بِهِ لخسّتهم

وبالجملةِ، لا يمتنعُ أن يكون شيءٌ من هذهِ الشروطِ إذا تحقق كانَ حصولُ العلم بخبرِ التواتُر معـهُ أسرعَ من غيرهِ . أمّا أن يكونَ ذلكَ شرطـاً ينتفِي العلمُ بخبرِ التواتُر عند انتفائهِ ، فلا

المسألة الخامسة

ذهب القاضي أبو بكر وأبو الحسين البصريّ الى أنّ كلّ عددٍ وقعَ العلمُ بخبرهِ في واقعةٍ لشخصٍ ، لا بُدَّ وأَن يكونَ مُفيداً للعلم بغير تلكَ الواقعةِ لغير ذلك الشخص إذا سمعَهُ ؛ وهذا إنَّما يصحُّ على إطلاقهِ إذا كانَ العلمُ قد حصلَ من نفسِ خبرِ ذلك العَدَدِ مُجرَّدًا عمّاً احتفّ بهِ من القرائنِ العائدةِ إلى أخبار المُخبرين وأحوالهم ، واستواءِ السامعين في قوّةِ السماع للخبرِ والفهم لمدلولهِ ، مع فرض التساوي في القرائن ، مع أنّ القرائنَ قد تُفيدُ آحادُها الظنَّ ، وبتضافرها واجتماعها العلمَ ، كما سنُبيّنهُ .
فلا يمتنعُ أن يحصلَ العلمُ بمثلِ ذلك العددِ في بعض الوقائع للمستمع دون البعض ، لما اختصَّ بهِ من القرائنِ التي لا وُجودَ لها في غيرهِ ، وبتقدير اتّحادِ الواقعة وقرائنها لا يلزمُ من حصولِ العلم بذلك العدد لبعضِ الأشخاص حصولهُ لشخص آخر ،

لتفاوتهما فى قوّةِ الإدراك والفهم للقرائن، إذِ التفاوتُ فيما بين الناسِ فى ذلك ظاهرٌ جدًّا، حتى أنَّ منهم من لَهُ قُوَّةُ فهم أدقِّ المعانى وأغمضِها فى أدنى دقيقةٍ من غير كدٍّ ولا تعب، ومنهم من انتهى فى البلادةِ الى حدٍّ لا قدرةَ لهُ على فهمِ أظهر ما يكونُ من المعانى مع الجدّ والاجتهاد فى ذلك، ومنهم مَنْ حالُهُ متوسّطةٌ بين الدرجتين. وهذا أمرٌ واضحٌ لا مراءَ فيهِ، ومع التفاوتِ فى هذهِ الامورِ يظهرُ أنَّ ما ذكرهُ القاضى وأبو الحسينِ البصرىّ ممّاً لا سبيلَ الى تصحيحهِ على إطلاقهِ

المسألة السادسة

إذا عُرِفَ أنَّ التواترَ يُفيدُ العلمَ بالمُخبرِ الواحدِ، كالإخبار عن قتلِ ملكٍ أو هجومِ بلدٍ، كما ذكرناهُ، فلو بلغَ عددُ المخبرين الى حدّ التواتُر، لكن اختلفتْ أخبارُهم والوقائع التى أخبروا عنها مع اشتراكِ جميعِ أخبارِهم فى معنًى كليٍّ مشتركٍ بين مخبراتهم، فالكلُّ مخبرونَ عن ذلك المعنى المشترَك ضرورة إخبارهم عن جرَيانهِ، إمّا بجهةِ التضمّنِ أو الالتزام، فكان معلوماً من أخبارهم وذلك كالأخبار التى ورَدَت خارجةً عن الحصرِ عن وقائعِ عنترَ فى حروبهِ، ووقائع حاتمٍ فى هباتهِ وضيافاتهِ؛ وإن اختلفت وقائعُ

هذهِ الأخبارِ، فكلُّها دالَّةٌ على القدرِ المشترَكِ من شجاعةِ هذا وكرَمِ هذا . غير أنَّهُ رُبَّما كانَ حصولُ العلمِ بها مثل التواتُرِ الأول، لاتّحادِ لفظِهِ ومعناه، أسرع حصولاً من الثانى، لاختلاف الفاظِهِ وما طابقها من المعانى، وإن اتّحد مدلولُها من جهةِ التضمُّن أو الالتزام . وهذا آخرُ بابِ التواتر

الباب الثالث

فى أخبارِ الآحاد

ويشتمل على أَربعةِ أقسام :

أولها : النظرُ فى حقيقةِ خبرِ الواحدِ، وما يتعلقُ بهِ من المسائلِ

وثانيها : النظرُ فى شرائطِ وجوبِ العملِ بخبرِ الواحدِ، وما يتعلّقُ بهِ من المسائل

وثالثها : النظرُ فى مُستَنَدِ الراوى، وكيفيّـةِ روايتهِ، وما يتعلّقُ بهِ من المسائل

ورابعُها : النظرُ فيما اختُلِفَ فى ردِّ خبر الواحدِ بهِ ومسائلهِ

القسم الأول

في حقيقة خبر الواحد

ويشتمل على مقدّمةٍ ومسائل

أمّا المقدّمة، ففي حقيقة خبر الواحد وشرح معناه

قال بعضُ أصحابِنا: خبرُ الواحدِ ما أَفادَ الظنّ، وهو غيرُ مطّردٍ ولا منعكس

أمّا أنهُ غيرُ مُطردٍ، فلأنّ القياسَ مُفيدٌ للظنّ، وليس هو خبرَ واحدٍ، فقد وُجدَ الحدُّ، ولا محدود

وأمّا أنّهُ غيرُ منعكسٍ، فهو أنّ الواحدَ، إِذا أخبر بخبرٍ، ولم يُفِدِ الظنّ، فانّهُ خبرُ واحدٍ، وإِن لم يُفِدِ الظنّ فقد وُجدَ المحدودُ، ولا حدّ. كيف وإِنّ التعريفَ بما أفاد الظنّ، تعريفٌ بلفظٍ متردّدٍ بين العلمِ، كما في قول الله تعالى «الذينَ يَظنُّونَ أَنّهم مُلاقو رَبّهم» أي يعلمونَ، وبين ترجّحِ أحدِ الاحتمالينِ على الآخرِ في النفس من غيرِ قطعٍ. والحدودُ ممّا يجبُ صيانتُها عن الألفاظ المشترَكةِ لإِخلالها بالتفاهُمِ وافتقارها الى القرينة

والأقربُ في ذلك أن يُقال : خبرُ الآحادِ ما كان من الأخبارِ غيرِ مُنتهٍ الى حـدِّ التواتُرِ. وهو مُنقسِمٌ الى ما لا يُفيدُ الظنَّ أصلاً ، وهو ما تقابلتْ فيـهِ الاحتمالاتُ على السواء ، والى ما يُفيدُ الظنَّ ، وهو : ترجُّحُ أحدِ الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غيرِ قطع . فإنْ نقلَهُ جماعةٌ تَزِيدُ على الثلاثةِ والأربعةِ سُمِّيَ مُستفيضاً مشهوراً

وإذا عُرِفَ ذلك فلنذكرْ ما يتعلَّقُ بهِ من المسائل، وهي سبعٌ:

المسألة الاولى

اختلفوا في الواحـدِ العَدْلِ ، إذا أخبرَ بخبرٍ ، هل يُفيدُ خبرُهُ العلمَ ؟

فذهبَ قومٌ إلى أنَّهُ يُفيدُ العلمَ ، ثمَّ اختلفَ هؤلاء : فمنهم من قال إنَّهُ يُفيدُ العلمَ بمعنى الظنِّ لا بمعنى اليقين ؛ فإنَّ العلمَ قد يُطلَقُ ويُرادُ بهِ الظنُّ ، كما في قولهِ تعالى « فإنْ علِمتُموهُنَّ مؤمناتٍ » أي ظننتُموهُنَّ

ومنهم من قال إنَّهُ يفيدُ العلمَ اليقينيَّ مِنْ غيرِ قرينةٍ ؛ لكنْ مِنْ هؤلاء مَنْ قالَ : ذلك مُطَّرِدٌ في خبرِ كلِّ واحـدٍ ، كبعض أهل الظاهر ، وهو مذهبُ أحمدَ بنِ حنبل في احدى الروايتين

عنهُ . ومنهم مَنْ قالَ إِنَّما يُوجَدُ ذلك في بعضِ أَخبارِ الآحادِ ، لا في الكل ، وإِليهِ ذهبَ بعضُ أصحابِ الحديث . ومنهم مَنْ قال إِنَّهُ يُفيدُ العلمَ ، إِذا اقترنتْ بهِ قرينةٌ ، كالنَّظَّام ، ومن تابعهُ في مقالتهِ

وذهبَ الباقونَ إِلى أَنَّهُ لا يُفيدُ العلمَ اليقينيَّ مُطلقاً ، لا بقرينةٍ ولا بغير قرينةٍ

والمختارُ حصولُ العلمِ بخبرهِ ، إِذا احتفتْ بهِ القرائنُ . ويمتنعُ ذلك عادةً دونَ القرائنِ ، وإِن كان لا يمتنعُ خرقُ العادةِ بأن يخلقَ اللهُ تعالى لنا العلمَ بخبرهِ من غير قرينةٍ

أَمَّا أَنَّهُ لا يُفيدُ العلمَ بمجرَّدِهِ ، فقدِ احتجَّ القائلونَ بذلك بحججٍ واهيةٍ لا بُدَّ من التنبيهِ عليها ، والإِشارةِ بعد ذلك الى ما هو المُعتَمدُ في ذلك

الحجَّة الاولى : من الحجج الواهيةِ قولُهم : لو كان خبرُ الواحدِ مفيداً للعلمِ لأفاد كلُّ خبرِ واحد ، كما أَنَّ خبر التواترَ لمَّا كان موجباً كان كلُّ خبرٍ متواترٍ كذلك

ولقائلٍ أن يقولَ : هذا قياسٌ تمثيليٌّ ، وهو غيرُ مُفيدٍ للعلم . كيف وإِنَّ خبرَ التواتُر قبل العلم بهِ ضروريٌّ غيرُ مُكتَسَبٍ ، فلا يَمتنعُ أن يخلقَهُ اللهُ تعالى عند كل تواترٍ ، لعلمهِ بما يشتملُ

عليهِ من مصلحةٍ مختصَّةٍ بهِ، أو لا لمصلحةٍ، كما يشاء ويختــار. ومثلُ ذلك غيرُ لازمٍ فى أخبار الآحادِ

وإن قيلَ إنَّهُ نظريٌّ مُكتَسَبٌ. فلا مانعَ من استواء جميعِ أخبارِ التواتُر فيما لا بُدَّ منهُ فى حصولِ العلم. ولا يلزمُ من ذلك استواء جميعِ أخبارِ الآحاد فى ذلك

الحجَّة الثانيــة: أنَّ تأثيراتِ الأدلَّةِ فى النفوسِ بحسبِ المؤَثِّر، ولا نجدُ من أنفسِنا من خبر الواحدِ، وإن بلغَ الغايةَ فى العدالةِ، سوى ترجُّحِ صدقهِ على كذبهِ من غير قطعٍ؛ وذلك غيرُ موجِبٍ للعلم

وهذهِ الحجَّةُ فى غايةِ الضعفِ، لأنَّ حاصلَها يرجعُ الى محضِ الدعوى فى موضع الخلاف من غير دلالةٍ؛ ومع ذلك، فهي مُقابَلَةٌ بمثلها، وهو أن يقولَ الخصمُ: وأَنا أَجدُ فى نفسى العلمَ بذلك. وليسَ أَحدُ الأَمرَين أَولى من الآخر

الحجَّة الثالثة: أنَّهُ لو كانَ خبرُ الواحد يُوجِبُ العلم، لمَا رُوعِيَ فيهِ شرطُ الإِسلام والعدالة كما فى خبر التواتُر

وحاصلُ هــذهِ الحجَّةِ أَيضاً يرجعُ الى التمثيل، وهو غيرُ مُفيدٍ لليقين. ثمَّ ما المانعُ أَن يكونَ حصولُ العلم بخبرِ التواتُر، لأنَّ الله تعالى أَجرى العادةَ بخلقِ العلم عندَهُ

إن قيلَ إنَّ العلمَ بخبرِ التواتُرِ ضروريٌّ ، وذلك غيرُ لازمٍ فى خلقهِ عندَ خبرِ من ليس بمسلمٍ ولا عَدْلٍ ، أو أن يكونَ التواتُرُ من حيث هو تواترٌ مُشتمِلٌ على ما يوجِبُ العلمَ . إن قيلَ بأنَّ العلمَ بخبرِ التواتُرِ كسبيٌّ ، وخبرُ مَنْ ليس بمسلمٍ ولا عدلٍ غيرُ مشتملٍ على ذلك . والمعتمدُ فى ذلك أربعُ حججٍ :

الحجة الأُولى : أنَّهُ لو كانَ خبرُ الواحِدِ الثقة مُفيدًا للعلم بمجرَّدِهِ ، فلو أُخبر ثقةٌ آخرُ بضدِّ خبرِهِ ، فإن قلنا خبرُ كلِّ واحدٍ يكونُ مُفيدًا للعلمِ ، لزم اجتماعُ العلم بالشىء وبنقيضهِ ، وهو مُحالٌ . وإن قُلنا خبرُ أحدِهما يُفيدُ العلم دون الآخَرِ ، فإمّا أن يكونَ مُعيَّنًا ، أو غيرَ مُعيَّن . فإنْ كان الأَوَّل ، فليس أحدُهما أَولى من الآخر ، ضرورة تساويهما فى العدالة والخبر . وإن لم يكنْ مُعيَّنًا ، فلم يحصلِ العلمْ بخبرِ واحدٍ منهما على التعيين ، بل كلٌّ واحدٍ منهما إذا جرَّدنا النظرَ اليهِ ، كان خبرُهُ غيرَ مُفيد للعلمِ ، لجواز أن يكونَ المُفيدُ للعلمِ هو خبر الآخر . كيف وانَّهُ لا مزيَّة لأحدِهما على الآخرِ ، حتى يُقالَ بحصولِ العلم بخبرِهِ ، دون خبر الآخر

الحجَّة الثانية : ان كلَّ عاقلٍ يجدُ من نفسهِ عند ما إذا أُخبرهُ واحدٌ بعد واحدٍ بخبرٍ واحدٍ يزيدُ اعتقادُهُ بذلك المخبر .

ولو كان الخبرُ الأوّل والثانى مُفيداً للعلمِ ، فالعلمُ غيرُ قابلٍ للتزيُّدِ والنقصان

فإن قيلَ : كيف يُقالُ بأَنَّ العلمَ غيرُ قابلٍ للزيادة والنقصانِ ، مع أنَّ بعضَ العلوم قد يكونُ أجلى من بعضٍ ، وأظهر ، كالعلم الضروريّ ، فإنّهُ أقوى من العلمِ المكتَسَب ، والعلم بالعيان أقوى من العلم بالخبر

قُلنا : لا نُسلِّمُ تصوُّرَ التفاوتِ بين العلومِ من حيث هى علومٌ بزيادةٍ ولا نقصان ، لانتفاء احتمال النقيض عنها قطعاً ؛ ولو لم يكنْ كذلك ، لما كانت علوماً ، بل ظنوناً . والتفاوتُ الواقعُ بينَ العلم النظرىّ والعلمِ الضروريّ ليس فى نفسِ العلمِ بالمعلوم ، بل من جهةِ أنَّ أحدَهما مفتقرٌ فى حصولهِ الى النظر دون الآخر ، أو أنَّ أحدَهما أسرعُ حصولاً من الآخر ، لتوقُّفهِ على النظرِ . والتفاوتُ الواقعُ بين العلمِ بالخبرِ والعلمِ بالنظر غيرُ متصوّرٍ فيما تعلّقا به ، وإنّما التفاوتُ بينهما من جهةِ أنّ ما لا يُدرَكُ بالخبرِ يكونُ مُدرَكاً بالعيانِ والنظر

الحجة الثالثة : أنّهُ لو كان الخبرُ الواحدُ بمجرّدِهِ مُوجِباً للعلم ، لكان العلمُ حاصلاً بنبوّةِ من أخبر بكونهِ نبياً من غير حاجةٍ الى مُعجزةٍ دالّةٍ على صدقهِ ، ولوجبَ أن يحصلَ للحاكمِ

العلمُ بشهادةِ الشاهد الواحدِ، وأن لا يفتقرَ معهُ الى شاهدٍ آخرَ، ولا إلى تزكيتهِ، لما فيهِ من طلبِ تحصيل الحاصل، إذ العلمُ غيرُ قابلٍ للزيادةِ والنقصان، كما سبق تقريرهُ

الحجّة الرابعة : أنّهُ لو حصل العلمُ بخبرِ الواحدِ بمجرّدِهِ لوَجَبَ تخطئةُ مُخالِفهِ بالاجتهادِ وتفسيقهُ وتبديعهُ، إن كان ذلك فيما يُبدّعُ بمخالفتهِ، ويفسّقُ، ولكان مما يصحّ مُعارضتهُ بخبرِ التواتر، وان يمتنع التشكيكُ بما يُعارضُهُ كما فى خبرِ التواتُر، وكلّ ذلك خلافُ الإجماع

فإن قيلَ ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بالنصِّ، والمعقولِ، والأثر : أمّا النصُّ فقولُهُ تعالى « ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ بهِ عِلْمٌ » نَهى عنِ أتّباعِ غيرِ العلم. وقد أجمعنا على جوازِ اتّباعِ خبرِ الواحدِ فى أحكامِ الشرع، ولزومِ العمل بهِ؛ فلو لم يكنْ خبرُ الواحدِ مُفيداً للعلم، لكانَ الإجماعُ مُنعقداً على مُخالفةِ النصّ، وهو مُمتَنِعٌ. وأيضاً فإنّ اللهُ تعالى قد ذمّ على اتّباع الظنّ بقولهِ تعالى « إنْ يتبعونَ إلاّ الظنّ » وقوله تعالى « وما يتبعُ أكثرُهُم إلاّ ظناً، انّ الظنّ لا يُغنِي مِن الحقّ شيئاً » فلو لم يكن خبرُ الواحدِ مُفيداً للعلم، بل للظنّ، لكنّا مذمومين على اُتّباعهِ، وهو خلافُ الإجماع

وأمّا من جهةِ المعقولِ، فمن وجهين : الأول أنّهُ، لو لم يكنْ

خبرُ الواحدِ مُفيدًا للعلم ، لما أوجبهُ ، وإن كَثُرَ العددُ الى حدّ التواتُرِ ؛ لأنَّ ما جاز على الأول جاز على مَنْ بعدَهُ . الثانى أنَّهُ، لو لم يكنْ خبرهُ مُوجباً للعلمِ ، لما أُبيحَ قتلُ المقرّ بالقتلِ على نفسهِ ولا بشهادةِ اثنين عليه ، ولا وَجبَتِ الحدودُ بأخبار الآحاد، لكون ذلك قاضياً على دليلِ العقلِ ، وبراءة الذمة

وأمَّا من جهة الأثر ، ونخصُّ مذهب من فرّق بين خبرٍ وخبر كبعض المحدّثين ، فهو أنَّ علياً ، كرَّم اللهُ وجههُ ، قال « ما حدَّثنى أحدٌ بحديثٍ إلاَّ استحلفتُهُ ، سوى أبى بكر » صدَّق أبا بكرٍ وقطع بصدقهِ ، وهو واحدٌ

قلنا : أمَّا الآياتُ ، فالجوابُ عنها من وجهين : الأوَّل أنَّ وجوبَ العملِ بخبرِ الواحدِ واتّباعهِ فى الشرعيَّاتِ إنما كان بناءً على انعقادِ الإجماع على ذلك ، والإجماعُ قاطعٌ . فاتّباعُهُ لا يكونُ اتّباعاً لما ليس بعلمٍ ، ولا اتّباعاً للظنّ . الثانى أنَّهُ يحتملُ أن يكونَ المُرادُ من الآيات إنما هو المنع من اتّباع غيرِ العلم فيما المطلوبُ منهُ العلمُ ، كالاعتقاداتِ في أُصولِ الدين من اعتقادِ وجودِ اللهِ تعالى ، وما يجوزُ عليهِ وما لا يجوز ، ويجبُ الحملُ على ذلك عملاً بما ذكرناهُ من الأدلَّةِ

وأمَّا ما ذكروهُ من الوجهِ الأوَّلِ من جهةِ المعقول ، فغيرُ

لازمٍ ، لأنَّ حكمَ الجملةِ قد يُغايرُ حكمَ الآحادِ ، على ما سبق مراراً . وأمَّا الوجهُ الثاني ، فمبنيٌّ على أنَّ أحكامَ الشرعِ لا تُبنى على غيرِ العلمِ ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ ، وعلى خلافِ إجماعِ السلَفِ قبلَ وجودِ المُخالفين

وما ذكروهُ من الأثرِ ، فغايتُهُ أن يدلَّ على أنَّ علياً صدَّق أبا بكرٍ ، رَضِيَ اللهُ عنهما ، من غيرِ يمينٍ ، لحصولِ ظنِّهِ بخبرِهِ من غيرِ يمينٍ دونَ خبرِ غيرِهِ ، لكون ما اختصَّ بهِ من زيادةِ الرتبةِ وعلوِّ الشانِ في العدالةِ ، والثقة في مقابلةِ يمينِ غيرِهِ . والتصديقُ بناءً على غلبةِ الظنِّ جائزٌ في باب الظنون ، وإن لم يكن الصدق معلوماً

وأمَّا جوازُ وقوعِ العلمِ بخبرِ الواحدِ ، إذا احتفت بهِ القرائن ، فيدلُّ عليهِ أنَّ القرينةَ قد تُفيدُ الظنَّ مجرَّدةً عن الخبر . وذلك كما إذا رأينا إنساناً يُكثِرُ من النظرِ إلى شخصٍ مُستحسَنٍ ، فإنَّا نظنُّ حبَّهُ لهُ . فإذا اقترنَ بذلك مُلازمتُهُ لهُ ، زاد ذلك الظنُّ ولا يزالُ في التزايُدِ بزيادةِ خدمتهِ لهُ وبذلِ مالهِ وتغيرِ حالهِ ، إلى غيرِ ذلك من القرائن ، حتى يحصلَ العلمُ بحبِّهِ لهُ ، كما في تزايُدِ الظنِّ بأخبارِ الآحادِ حتى يصيرَ تواتراً . وكذلك علمُنا بخجلِ مَن هُجِّنَ ، ووجلِ مَن خُوِّف ، باحمرار هذا ، واصفرار هذا . وبهذا

الطريقِ نعلمُ عندَ ارتضاعِ الطفلِ وصولِ اللبنِ الى جوفهِ بكثرة امتصاصهِ وازدرادهِ، وحركة حلقهِ، مع كونِ المرأةِ شابّةً نفساء، وبسكون الصبيّ بعد بكائهِ ، الى غير ذلك من القرائنِ

واذا كانت القرائنُ المتضافرةُ بمجرّدها مفيدةً للعلم، فلا يبعدُ أن تقترنَ بالخبرِ المفيدِ للظنّ قرينةٌ مفيدةٌ للظنّ ، قائمةٌ مقامَ اقترانِ خبرٍ آخرَ بهِ. ثمّ لا يزالُ التزايُدُ فى الظنّ بزيادةِ اقترانِ القرائنِ إلى أن يحصلَ العلمُ ، كما فى خبرِ التواتر

واذا ثبتَ الجوازُ فبيانُ الوقوعِ أنهُ لو أخبرَ واحدٌ أنّ وَلَدَ الملكِ قد مات ، واقترنَ بذلك علمنا بمرضهِ ، وأنهُ لا مريضَ فى دارِ الملكِ سواهُ ، وما شاهدناهُ من الصراخِ العالى فى دارهِ ، والتحيب الخارج عن العادة ، وخروج الجنازةِ مُحتَفّةً بالخدمِ ، والجوارى حاسراتٌ مبرّحاتٌ يَلطمْنَ خدودهُنّ ، وينقضنَ شعورَهُنّ ، والملك مُمزَّقُ الثوبِ حاسر الرأسِ يلطمُ وجههُ، وهو مضطربُ البالِ، مُشوّشُ الحال ، على خلافِ ما كان من عادتهِ من التزامِ الوقار والهيبة ، والمُحافظة على أسبابِ المروءة ، فإنّ كلّ عاقلٍ سمعَ ذلك الخبرَ ، وشاهدَ هذهِ القرائنَ يعلمُ صدقَ ذلك المُخبِر ، ويحصلُ لهُ العلمُ بمخبَرِهِ ، كما يعلمُ صدقُ خبرِ التواتُرِ وَوقوع مخبرهِ

وكذلك اذا أخبرَ واحدٌ، مع كمالِ عقلهِ، وحسه بحياةِ نفسهِ وكراهتهِ للألمَ ، وهو فى أرغد عيشةٍ ، نافذ الأمر ، قائمُ الجاه أنهُ قتلَ مَنْ يكافئهُ عمداً عدواناً، بآلةٍ يقتلُ مثلها غالباً، من غيرِ شُبهةٍ لهُ فى قتلهِ ، ولا مانعَ لهُ مِن القصاص ، كان خبرهُ مع هذه القرائن مُوجِباً للعلمِ بصدقهِ عادةً

وكذلك، اذا كان فى جوارِ انسانٍ امرأةٌ حاملٌ، وقد انتهت مُدّةُ حملها ، فسَمِعَ الطلقَ من وراءِ الجدارِ ، وضجّةَ النسوانِ حولَ تلك الحامل، ثمّ سُمِعَ صُراخَ الطفلِ، وخرج نسوةٌ يَقُلْنَ إنّها قد ولدتْ، فإنهُ لا يستريبُ فى ذلك ، ويحصلُ لهُ العلمُ بهِ قطعاً . وإنكارُ ذلك مماً يُخرجُ المناظرةَ الى المُكابرةِ

فإن قيلَ العلمُ الحاصلُ بموتِ ولدِ الملكِ فى الصورةِ المفروضة إماً أن يكونَ حاصلاً من نفس الخبرِ أو من نفسِ القرائنِ ، أو من الخبرِ مشروطاً بالقرائن ، أو بالقرائنِ مشروطاً بالخبر الأَول أو مِن الأمرينِ معاً ، لا جائزَ أن يكونَ من مجرّدِ الخبرِ لِمَا ذكرتموهُ أوّلاً، ولا جائزَ أن يكونَ من الخبر مشروطاً بالقرائن ، ولا مِنَ القرائنِ بشرطِ الخبر ، ولا مِنَ الخبرِ والقرائنِ معاً ، لاستقلالِ تلك القرائنِ المذكورةِ بإفادة العلم بالموتِ، سواء وُجد الخبرُ أو لَمْ يوجد . فلم يبقَ الاّ أن يكونَ حاصلاً من نفسِ القرائن ، ولا أثرَ للخبر

ثمّ ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما ذكرتموهُ من الحججِ الدالّةِ على امتناعِ وقوعِ العلمِ بخبرِ الواحدِ مجرّداً عن القرائنِ ، فإنها متّجهةٌ بعينها ههنا

والجوابُ عن السؤال الأول أنهُ لا يمتنعُ أن يكونَ سبب ما وُجدَ من القرائنِ موت غيرِ ولدِ الملك فجأةً . فإذا انضمّ اليها الخبر بموتِ ذلك المريضِ بعينهِ، كان اعتقادُ موتهِ آكد من اعتقادِ موتهِ مع القرائنِ دون الخبر . وعن المعارضاتِ أنها غيرُ لازمةٍ فيما نحنُ فيهِ

أمّا الحجّةُ الأُولى ، فلأنّا اذا فرَضنا حصولَ العلمِ بخبرِ مَنْ احتفّتْ بخبرهِ القرائن ، فيمتنع تصوُّرُ اقترانِ مثل تلك القرائنِ ، أو ما يقومُ مقامَها ، بالخبرِ المُناقِضِ لهُ ، وإن كان نفسُ الخبرِ مناقِضاً ؛ بخلاف ما اذا كان الخبرُ بمجرّدهِ مفيداً للعلمِ ، فإنّ ذلك غيرُ مانعٍ من خبرٍ آخرَ مناقِضٍ لهُ على ما هو معلومٌ فى الشاهدِ

وأما الحجّةُ الثانيةُ ، فلأنّ ما نجدهُ من التزيُّدِ عند أخبار الآحادِ إنّما يكونُ فيما لم يحصلِ العلمُ فيهِ بخبرِ الأول والثانى . وأمّا متى كانَ العلمُ قد حصل بخبرِ الأول ، فالتزيُّدُ من ذلك يكونُ ممتنعاً ، ولا كذلك فيما اذا أخبرَ واحدٌ بخبرٍ ، فإنّا اذا

جرّدنا النظرَ الى خبرِهِ من غيرِ قرينةٍ ، وجدنا أنفُسنا مما يزيدُ فيها الظنّ بما أخبرَ بهِ باقترانِ خبرِ غيرِهِ بخبرِهِ

وأمّا الحجّةُ الثالثةُ ، فلأنّا اذا قُلنا إنّ خبرَ الواحدِ يُفيدُ العلمَ بمخبرِهِ ، لزم تصديقُ مُدَّعِي النبوّة في خبرِهِ ، ولا كذلك اذا قلنا إنّ الخبرَ لايفيدُ العلمَ إلاّ بالقرائنِ . فخبرُ الواحدِ بنبوّتهِ لا يكونُ مفيداً للعلمِ بصدقهِ دونَ اقترانِ القرائنِ بقولهِ والمعجزةُ من القرائن

وأمّا الحجّةُ الرابعةُ ، فغايتها أنها تدلُّ على أنهُ لم يوجد خبرٌ من أخبارِ الآحاد في الشرعيّات موجباً للعلم بمجرّده ، ولا يلزمُ منهُ انتفاء ذلك مطلقاً

المسألة الثانية

اذا أخبر واحدٌ بينَ يَدي رسولِ اللهِ، صلّى الله عليهِ وسلّم ، بخبرٍ ، ولم يُنكرْ عليهِ ، هل يُعلَمُ كونهُ صادقاً فيهِ ؟

منهم مَنْ قال بأنّ ذلك دليلُ العلم بصدقهِ فيما أخبر بهِ، فإنهُ لو كان كاذباً لأنكر النبيُّ، عليهِ السلامُ ، عليهِ ، وإلاّ كان مُقرّاً لهُ على الكذِبِ مع كونهِ محرّماً ؛ وذلك مُحالٌ في حقّ النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، وهو غيرُ صحيحٍ ، فإنهُ من الجائز أن يكونَ

النبيُّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، غيرَ سامعٍ لهُ ، بل هو ذاهلٌ عنهُ ، وإن غلبَ على الظنّ السماعُ وعدم الغفلة ؛ وبتقدير أن يعلمَ سماعهُ له وعدم غفلتهِ عنهُ ، فمن الجائزِ أن لا يكونَ فاهماً لما يقول، وإن غلبَ على الظنّ فهمُهُ لهُ ؛ وبتقدير أن يكونَ فاهماً لهُ ، فلا يخلو إما أن يكونَ ما أخبرَ بهِ متعلّقاً بالدين ، أو الدنيا : فإن كان متعلّقاً بالدّين ، وقُدّرَ كونهُ كاذباً فيهِ ، فيحتملُ أن يكونَ قد بيّنهُ لهُ ، وعلمَ أنَّ إنكارَهُ عليهِ ثانياً غيرمنجعٍ فيهِفلم يرَ فى الإنكارِ عليهِفائدةً ، ورأى المصلحةَ فى إهمالهِ الى وقتٍ آخرَ . وبتقدير عدم ذلك كلّهِ ، احتمل أن يكون كذبهُ فى ذلك صغيرةً ، وعدمُ الإنكارِ عليهِ فى ذلك غايتهُ أن يكونَ صغيرةً فى حقّ النبيّ ، صلى الله عليهِ وسلم ، وانتفاء الصغائرِ عن النبيّ ، صلى اللهُ عليــهِ وسلم ، غيرُ مقطوعٍ بهِ على ما بيّناهُ فى كتبنا الـكلامية .

هذا ، إن كان إخبارهُ بأمرٍ دينى. وأمّاً إن كان إخبارهُ بأمرٍ دنيوىّ ، فيحتمل أنَّ النبيَّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، لم يعلم بكونهِ كاذباً فيما أخبر بهِ، وإن ظَنَّ عِلمُهُ بهِ ؛ وبتقدير أن يكونَ عالماً بكذبهِ ، فيحتمل أنهُ امتنعَ من الإنكارِ لمانعٍ ،أو لعلمهِ بأنهُ لا فائدةَ فى إنكارِهِ ؛ وبتقدير عدم ذلك كلّهِ ، فيحتملُ أن

يكونَ ذلك من الصغائرِ ، والصغائرُ غيرُ ممتنعةٍ على الأنبياء ، كما علِم . وعلى هذا ، فعدمُ الإنكارِ لا يدلُّ على صدقهِ قطعاً ، وان دلّ عليهِ ظناً

المسألة الثالثة

اذا أخبرَ واحدٌ بخبرٍ عن أمرٍ محَسٍّ بين يدى جماعةٍ عظيمةٍ وسكتوا عن تكذيبهِ ، قال قومٌ : علِمَ من ذلك صدقهُ لأنهُ يمتنعُ عادةً أن لا يَطَّلعَ واحدٌ منهم على كذبهِ ؛ وبتقدير الاطلاعِ ، يمتنعُ عادةً سكوتُ الجمعِ العظيم عن التكذيبِ مع اختلافِ أمزِجتهم وطباعِهم ، واختلافِ دواعيهم ؛ فحيث سكتوا عن التكذيبِ دلّ على صدقهِ ؛ وليسَ بحقٍّ ، لأنهُ من الجائزِ أن لا يكونَ لهم اطلاعٌ على ما أخبرَ بهِ ، ولا يعلمونَ كونهُ صادقاً ولا كاذباً ، ولا واحد منهم ، ولا العادة مما تحيلُ اطلاعَ بعضِ الناس على أمرٍ لم يطّلع عليهِ غيرهُ . وبتقدير أن يعلمَ واحدٌ منهم أو اثنان كذبهُ ، فالعادةُ لا تحيلُ سكوتَ الواحدِ والاثنينِ عن تكذيبهِ ؛ وبتقدير أن يعلمَ الكلُّ بكذبهِ ، فيحتمل أن مانعاً منعهم من تكذيبهِ ؛ ومع هذه الاحتمالاتِ يمتنعُ القطعُ بتصديقهِ وإِن كان صدقهُ مظنوناً

المسألة الرابعة

اذا رَوَى واحدٌ خبراً ، ورأينا الأُمّةَ مُجمعةً على العملِ بمقتضاهُ ، قالَ جماعةٌ مِن المعتزلةِ ، كأبى هاشم وأبى عبدِ اللهِ البصرىّ وغيرهما ، إنّ ذلك يدلُّ على صدقهِ قطعاً ، وإلاّ كان عملُهم بمقتضاهُ خطأً ؛ والأُمّةُ لا تجتمعُ على الخطإِ ، وهو باطلٌ . وذلك لأنهُ من المحتملِ أنهم لم يعملوا به ، بل بغيرهِ من الأدلّة أو بعضهم به ، وبعضهم بغيرهِ . وبتقدير عمل الكلّ به ، فلا يدلُّ ذلك على صدقهِ قطعاً ، لأنهُ اذا كان مظنون الصدق ، فالأُمّة مكلّفة بالعمل بموجبه ، وعملُهم بموجبهِ مع تكليفهم بذلك لا يكونُ خطأً ، لأن خطأَهم إنما يكونُ بتركهم لما كلِّفوا به ، أو العمل بما نُهوا عنهُ . ومع هذه الاحتمالاتِ ، فصدقهُ لا يكونُ مقطوعاً ، وان كان مظنوناً . وعلى هذا ، لو روى واحدٌ خبراً ، واتفقَ أهلُ الإجماعِ فيهِ على قولَين ، فطائفةٌ عملت بمقتضاهُ ، وطائفةٌ اشتغلت بتأويلهِ ، فلا يدلُّ ذلك على صدقهِ قطعاً ، وذلك لأن الطائفةَ التى عملت بمقتضاهُ لعلّها لم تعمل به ، بل بغيرهِ ، كما سبق . وبتقدير أن تكونَ عاملةً بهِ ، فاتفاقهم على قبولهِ لا يوجِبُ كونهُ صادقاً قطعاً لما ذكرناهُ من تكليفهم باتباع الظنّ

المسألة الخامسة

اختلفوا فيما لو وُجد شيءٌ بمشهدٍ من الخلقِ الكثيرِ، لتوفَّرت الدواعي على نقلِهِ، اذا انفرد الواحد بروايتِهِ عن باقي الخلق، كما اذا أخبرَ بأنَّ الخليفةَ ببغدادَ قُتِلَ في وسطِ الجامعِ يومَ الجمعة بمشهدٍ من الخلق، ولم يُخبر بذلك أحدٌ سواهُ، فذهب الكلُّ الى أن ذلك يدلُّ على كذبِهِ، خلافاً للشيعة، وهو الحقُّ. وذلك، لأن الله تعالى قد ركَزَ في طباعِ الخلقِ من توفير الدواعي على نقل ما علموهُ، والتحدُّث بما عرفوهُ، حتى انَّ العادةَ لتحيل كتمانَ ما لا يُؤْبَهُ لهُ مما جرى مِن صغارِ الأُمور على الجمعِ القليل فكيف على الجمعِ الكثيرِ فيما هو من عظائم الامورِ ومهمَّاتها؛ والنفوسُ مشرئبَّةٌ الى معرفتِهِ، وفي نقلِهِ صلاحٌ للخلق، بل السكوتُ عن نقل ذلك وإِشاعتهِ في إِحالة العادةِ لهُ أشدُّ من إِحالةِ العادة لسكوتهم وتواطيهم على عدمِ نقل وجودِ مكة وبغداد. فلو جاز كتمان ذلك لجاز أن يوجدَ مثلُ مصر وبغداد، ولم يُخبر أحدٌ عنهما، وذلك محالٌ عادةً. وبمثل هذا عرفنا كذبَ من ادَّعى معارضة القرآنِ والتنصيص على إِمامٍ بعينهِ، من حيث إِنهُ لو وُجد ذلك لشاعَ وتوفَّرت الدواعي على نقلهِ

فإن قيلَ: العادةُ إنَّما تُحيلُ اتّفاقَ الجمعِ الكثيرِ على كتمانِ ما جرى بمشهدٍ منهم من الأُمور العظيمة، إذا لم يتحقّقِ الداعى الى الكتمانِ مُعارضاً لداعى الإظهار، ولا بعد فى ذلك، إما لغرضٍ واحدٍ يعمُّ الكلَّ نظراً إلى مصلحةٍ تتعلّقُ بالكلّ فى أمرِ الولايةِ وإصلاحِ المعيشة، أو خوفٍ ورهبة من عدوٍّ غالبٍ وملكٍ قاهرٍ، أو لأغراضٍ متعدِّدةٍ، كلُّ غرضٍ لواحدٍ، ويدلُّ على ذلك الوقوعِ. وهو أنَّ النصارى، مع كثرتهم كثرةً تخرجُ عن الحصر، لم ينقلوا كلام المسيح فى المهدِ، مع أنّهُ من أعجب حادثٍ حَدَثَ فى الأرضِ، ومن أعظم ما تتوفّرُ الدواعى على نقلهِ وإشاعتـهِ؛ ونقلوا ما دون ذلك من معُجزاتهِ. وأيضاً فإنَّ الناسَ نقلوا أعلامَ الرُّسُلِ، ولم ينقلوا أعلام شعيب وغيرهِ من الرُّسُلِ. وأيضاً فإن آحادَ المسلمين قد انفردوا بنقل ما تتوفّرُ الدواعى على نقلهِ مع شيوعهِ فيما بين الصحابةِ والجمع الكثير، كنقل ما عـدا القرآن من معجزاتهِ، كانشقاق القمر، وتسبيح الحصا فى يدهِ، ونبع الماء من بين أصابعهِ، وحنين الجذع اليهِ، وتسليم الغزالة عليهِ، وكدخول مكّةَ عنوةً أو صلحاً، وتثنية الإقامة وإفرادها، وإفرادهِ فى الحجّ، وقِرَانهِ، ونكاحهِ[1] لميمونة وهو حَرامٌ، وقبولهِ لشهادة

(١) نكاحه . عقده . وهو حرام . يريد وهو محرم

الأعرابى وحـدَهُ فى هلال رمضان ، ورفع اليدين فى الصلاة ، والجهر بالتسمية إلى غيرِ ذلك من الوقائع التى لا تُحصى

قلنا : قد بينّا أنَّ العادة تُحيلُ اتّفاقَ الجمع الكثيرِ على كتمان ما يجرِى بينهم من الوقائع العظيمة

قولهم ذلك ، إِنَّما يصحّ أن لو لم يُوجدِ الداعى الى الكتمان .

قلنا : والكلامُ فيهِ ، وذلك أَنَّ العادةَ أيضاً تُحيل اشتراكَ الخلقِ الكثير فى الداعى الى الكتمانِ ، كما يستحيلُ اشتراكهم فى الداعى الى الكذبِ والى أكل طعامٍ واحدٍ فى يومٍ واحدٍ ، وما ذكروهُ من صوَرِ الاستشهاد

أمّا كلامُ عيسى فى المهدِ ، فإنّما تولّى نقلهُ الآحادُ ، لأنّهُ لم يتكلّمْ إلاّ بحضرةِ نفرٍ يسير ، حيثُ لم يكنْ أمرُهُ قد ظهر ، ولا شأنه قد اشتهر ، ولا عُرِف برسالةٍ ولا نبوّة ؛ وذلك بخلافِ إحياءِ الميت ، وإبراءِ الاكمه والأبرص ، فإنّهُ كان وقتَ اشتهارِهِ ودعواهُ الرسالة ، مستدلاً بذلك على صدقهِ ، وتطلّع الناسِ إليهِ ، وامتدادِ الأعيُن الى ما يدّعيهِ . فلذلك ، لم يقعِ اتّفاقُهم على كتمانهِ

وأمّا أعلام شعيب وغيرِهِ من الأنبياء ، فإنّما لم يُنقَلْ ، لأنّهم لم يدّعوا الرسالةَ حتى يستدلوا عليها بالمعجزات ، ولا كان لهم شريعةٌ انفردوا بها ، بل كانوا يَدعون الى شريعةِ مَنْ قبلَهم

من الرُّسُلِ ، كدعوى غيرِهم من الأئمةِ وآحادِ العلماءِ .

وأمّا نَقْلُ باقي مُعجزات الرسول غير القرآن ، فإنّما تولاهُ الآحادُ ، لأَنَّهُ لم يُوجَدْ شيءٌ من ذلك بمشهدٍ من الخلق العظيم ، بل إنّما جرى ما جرى منها بحضور طائفةٍ يسيرةٍ ، ولا سيما انشقاق القمر ، فإنّهُ كان من الآياتِ الليليةِ ، وقعت والناسُ بين نائمٍ وغافلٍ في لمح البصرِ ، ولم يكنِ النبيُّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، قد دعاهم الى رؤيتهِ ، ولا نبّههم على ذلك سوى من رآه من النفرِ اليسير . ولهذا ، فإنّهُ كم مِنْ أمرٍ مهولٍ يقعُ في الليلِ ، من زلزلة أو صاعقة أو ريح عاصف أو انقضاض شهابٍ عظيم ، ولا يشعر بهِ سوى الآحادِ . وهذا ، بخلاف القرآن ، فإنّهُ كان ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، يُرَدِّدُهُ بين الخلق في جميعِ عمرهِ ، فلم يبقَ أحدٌ من الجمع العظيم في زمانهِ إلاّ وقد علمهُ وشاهدَهُ . فلذلك ، استحال تواطئهم على عدَم نقلهِ

وأمّا دخولُ مكّةَ ، فقد نقله الجمعُ الكثيرُ ، وهو مستفيضٌ مشهورٌ ، أَنّهُ دخلها عنوةً متسلّحاً بالألوية والأعلام على سبيلِ القهر والغلبة ، مع بذل الأمانِ لمن ألقى سلاحهُ ، واعتصم بالكعبةِ ودارِ أبي سفيان . وإنّما خالفَ بعض الفقهاء لمّا اشتَبَهَ عليهِ ذلك بأداء ديَةٍ من قتلَهُ خالدُ بنُ الوليد . ولا يبعدُ ظنُّ ذلك من الآحادِ

وأمّا تثنيةُ الإقامةَ وإفرادها، فإنّما اختلفوا فيهِ لاحتمال أنَّ المؤذِّنَ كان يُفرِدُ تارةً، ويُثنّي أُخرى، فنقل كلٌّ بعضَ ما سمعهُ، وأهمل الباقي لعلمهِ بأنّهُ من الفروعِ المتسامَحِ فيها؛ وهو الجوابُ عن الجهرِ بالتسمية ورفعِ اليدَين في الصلاة

وأمّا افرادُ النبيّ وقِرَانُهُ في الحجّ، فإنّما نقلهُ الآحادُ، لأنَّ ذلكَ ممّا يتعلّقُ بالنيـةِ، وليس ذلك ممّا يجبُ ظهورهُ ومناداة النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم بهِ

وأمّا نكاحُهُ ميمونة، وهو حرامٌ، فليس ذلك أيضاً مما يجبُ إظهارُهُ، بل جاز أن يكونَ قد وقع ذلكَ بحضرِ جماعةٍ يسيرةٍ. فلذلك انفرد بهِ الآحاد. وهو الجوابُ عن قبولِ شهادةِ الأعرابي وحدَهُ

المسألة السادسة

مذهبُ الأكثرين جوازُ التعبُّدِ بخبرِ الواحدِ العدل عقلاً، خلافاً للجبائي وجماعةٍ من المتكلمين. ودليلُ جوازِهِ عقلاً أنّا، لو فرضنا ورودَ الشارعِ بالتعبُّدِ بالعمل بخبرِ الواحدِ إذا غلب على الظنّ صدقهُ، لم يلزم عنهُ لذاتهِ محالٌ في العقل، ولا معنى للجائزِ العقلي سوى ذلك. وغايةُ ما يقدّرُ في اتباعهِ احتمالُ كونهِ كاذباً أو مخطئاً. وذلك لا يمنعُ من التعبُّدِ بهِ، بدليل اتفاقنا على التعبُّدِ

بالعمل بقول المفتى، والعمل بقول الشاهدَين، مع احتمال الكذِب والخطإِ على المفتى والشاهد فيما أخبرا بهِ

فإِن قيلَ : وإِن سلَّمنا أنهُ لو ورد الشرعُ بذلك لم يلزمْ عنهُ لذاتهِ محالٌ، وأنهُ ليسَ محالاً لذاتهِ عقلاً، لكنهُ محالٌ عقلاً باعتبار أمرٍ خارجٍ عن ذاتهِ، وذلك لأنَّ التكاليفَ مبنيَّةٌ على المصالح ودفع المفاسد، فلو تُعبِّدْنا باتباعِ خبرِ الواحد والعمل بهِ، فإِذا أخبر بخبرٍ عن رسول اللهِ بسفكِ دمٍ واستحلالِ بضعٍ محرَّمٍ، مع احتمال كونهِ كاذباً، فلا يكونُ فى العملِ بمقتضى قولهِ مصلحةٌ بل محضُ مفسدةٍ، وهو خلافُ وضعِ الشرع . ولهذا، امتنعَ ورودُ التعبد بالعمل بخبرِ الفاسق والصبى، فيما يتعلقُ بالأحكامِ الشرعيَّةِ إِجماعاً . وأمَّا ما ذكرتموهُ من التعبُّدِ بالعملِ بقولِ الشاهدَين، فالفرقُ بين الشهادةِ والخبرِ من ثلاثةِ أوجهٍ :

الأول أنَّ الشهادةَ إِنما تُقبَلُ فيما يجوزُ فيهِ الصلحُ، ولا كذلك الخبرُ عن اللهِ تعالى والرَّسول . فكانت المفسدةُ فى الشهادةِ أبعد

الثانى أنَّ الخبرَ يقتضى إِثباتَ شرعٍ بخلافِ الشهادة

الثالث هو أنَّ الحكمَ عند الشهادةِ إِنما يثبتُ بدليلٍ قاطع وهو الإِجماعُ

والشهادةُ شرطٌ ، لا مثبت ، بخلافِ خبرِ الواحد، فإنهُ عندكم دليلٌ مثبتٌ للحكمِ الشرعيّ

ثمّ وإن سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على جوازِ التعبُّدِ بخبرِ الواحد إلاّ أنهُ معارَضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ . وبيانهُ من جهةِ المنقولِ ، والمعقولِ

أمّا المنقول ، فقولهُ تعالى « ولا تَقفُ ما ليسَ لك بهِ علمٌ » وقولهُ تعالى « وأَن تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعلَمُو ن » وقولهُ تعالى « وإنّ الظّنّ لا يُغنِي مِنَ الحقّ شيئاً »

وأمّا المعقول ، فمن أربعة أوجهٍ :

الأوّل أنهُ لو جازَ ورودُ التعبُّدِ بقبولِ خبرِ الواحدِ في الأحكام الشرعيّةِ عن الرسولِ عند ظننا بصدقهِ ، لاحتمال كونهِ مصلحةً ، لجاز ورودُ التعبُّدِ بقبول خبرِ الواحدِ عن اللهِ تعالى بالأحكامِ الشرعيّة ، وذلك دونَ اقترانِ المعجزةِ بقولهِ محالٌ

الثاني أنهُ لو جاز ورودُ التعبُّدِ بخبرِ الواحد في الفروع ، لجاز ورودُ التعبُّدِ بهِ في الأُصول ، وليس كذلك

الثالث أنهُ لو جاز التعبُّدُ بقبولِ خبرِ الواحدِ ، لجاز التعبُّدُ بهِ في نقل القرآن ، وهو محالٌ

الرابع أنّ أخبارَ الآحادِ قد تتعارضُ ، فلو ورد التعبُّدُ بالعملِ

بها ، لكان وارداً بالعملِ بما لا يكن العمل بهِ ضرورة التعارض، وهو ممتنعٌ على الشارع

والجوابُ عن السؤال الأول من وجهين : الأول أنهُ مبنيٌّ على وجوب رعايةِ المصالح فى أحكامِ الشرعِ وأفعالهِ ، وهو غيرُ مسلَّمٍ على ما عرفناهُ فى الكلاميات . الثانى أنَّ ما ذكروهُ مُنتقِضٌ بورودِ التعبُّدِ بقبولِ شهادةِ الشهود وقول المفتى

وما ذكروهُ من الفروقِ فباطلةٌ

أمَّا الفرقُ الأوّلُ فمن وجهين: الأول أنهُ لا يطردُ فى الأخبارِ المتعلّقةِ بأنواعِ المعاملاتِ . الثانى أنهُ ينتقِضُ بالشهادةِ فيما لا يجرى فيهِ الصلحُ ، كالدماء والفروج

وأما الفرقُ الثانى فمن جهةِ أنَّ الخبرَ كما يستلزمُ إثباتَ أمرٍ شرعيٍّ ، كالشهادة على القتلِ والسَّرِقة وغير ذلك ، يستلزمُ إثبات أمرٍ شرعيٍّ ، وهو وجوبُ القتلِ والقطع

وأمَّا الثالثُ ، فمن جهةِ أنهُ لا فرق بين الخبرِ والشهادةِ من حيث إنهُ لا بُدَّ عندَ الشهادةِ من دليلٍ يوجبُ العمل بها ، كما فى العمل بالخبر

وأمَّا المعارضةُ بالآيات ، فجوابها من وجهين : الأول أنَّا نقولُ بموجبها ، وذلك أنَّ العملَ بخبرِ الواحدِ ووجوبِ اتباعهِ إنما هو

بدليلٍ مقطوعٍ بهِ ، مفيدٍ للعلم بذلك ، وهو الإِجماع . الثاني أنهُ لازمٌ على الخصومِ في اعتقادهم امتناع التعبُّدِ بخبرِ الواحدِ، إِذ هو غيرُ معلوم بدليلٍ قاطعٍ، بل غايتهُ أن يكونَ مظنوناً لهم. فالآياتُ مشتركةُ الدلالةِ ؛ فكما تدلُّ على امتناعِ اتّباع خبرِ الواحدِ ، تدلُّ على امتناعِ القولِ بعدم اتّباعهِ. واذا تعارضتْ جهاتُ الدلالةِ فيها ، امتنعَ العملُ بها ، وسلِّمَ لنا ما ذكرناهُ . وعلى هذا ، نقولُ بجوازِ ورودِ التعبُّدِ بقبولِ خبرِ الفاسق والصبيّ عقلاً ، اذا غلب على الظنّ صدقهُ ، وإِن كان ذلك غيرَ واقعٍ

. وما ذكروهُ من المعارضات العقليّة ، فجوابُها من وجهين :

أحدهما عامٌّ للكلّ ، والثانى خاصٌّ بكلّ واحدٍ منها

أمّا العامُّ فهو أنّ ما ذكروهُ إِلزاماً علينا في خبرِ الواحدِ، فهو لازمٌ عليهم في ورودِ التعبُّدِ بقبول قول الشاهدَين والمفتى ، فما هو جوابهم عنهُ يكونُ جواباً لنا في خبرِ الواحد

وأمّا ما يخصُّ كلّ معارضةٍ : أمّا الأُولى ، فالجوابُ عنها من وجهين : الأول هوَ أنّ دعوى الواحدِ للرسالةِ ونزول الوحى اليهِ من أندَر الأشياء ؛ فاذا لم يقترنْ بدعواهُ ما يوجِبُ القطعَ بصدقهِ فلا يُتصوَّرُ حصولُ الظنّ بصدقهِ، بل الذى يُجزم بهِ إِنما هو كذبهُ . ونحن وإِن قلنا بجوازِ ورودِ التعبُّدِ بخبرِ من يغلبُ على

الظنّ صدقهُ ، فقد لا نُسلّمُ جوازَ ورودِ التعبُّدِ بقولِ من غلبَ على الظنّ كذبهُ. الثانى هو أنّا إذا جوّزنا ورودَ التعبُّدِ بخبرِ الواحد فوجوبُ العمل بهِ لا بُدّ وأن يستندَ الى دليلٍ قاطعٍ من كتابٍ أو سُنّةٍ أو إجماعٍ، ولا كذلك المُدّعِي للرسالةِ ، اذا لم تقترنْ بقولهِ معجزةٌ تدلُّ على وجوبِ العملِ بقوله

فإن قيلَ : فلو بُعِثَ رسولٌ، وظهرتِ المعجزةُ القاطعةُ الدالّةُ على صدقهِ، ثمّ قال مهما أخبركم انسانٌ بأنّ اللّهَ تعالى أرسلَهُ بشريعةٍ ، وظننتم صدقَهُ ، فاعملوا بقولهِ، فقد استند وجوبُ العمل بقوله إلى دليلٍ قاطعٍ، وهو قولُ النبيّ الصادق . ومع ذلك ، فإنّهُ لا يجوز

قلنا : لا نُسلّمُ ، مع فرضِ هذا التقدير، أنّهُ لا يجوزُ الأخذُ بقولهِ. ثمّ الفرقُ بين الأمرَين هو أنّ المفسدةَ اللازمةَ من قبولِ قولِ المدّعِي للرسالة من غير معجزةٍ أعظمُ من مفسدةِ قبول خبر الواحد فى الأحكام الشرعيّة . وذلك، لأنّ رئاسةَ النبوّةِ أعظمُ من كلّ رئاسةٍ، ورتبتها أعلى من كلّ رتبةٍ ، فلو ورد التعبُّد باتباعِ كلّ مدّعٍ للرسالةِ إذا غلبَ على الظنّ صدقُهُ من غيرِ معجزةٍ دالّةٍ على صدقهِ، فما من أحدٍ من الناس إلاّ وقد يسلكُ المسالكَ المُغلّبةَ على الظنّ صدقَهُ ، ويتوخّى من الأفعالِ والأقوالِ ما تَظهرُ

بهِ عدالتهُ، طمعاً فى نيلِ مثلِ هذه الرئاسة العظمى بمجرّدِ دعواه. وذلك يُفضِي إلى أنَّ كلّ واحدٍ يدَّعِي نسخَ شريعةِ الآخر ورَفعَها على قربٍ من الزمان؛ ولا يخفى ما فى ذلك من المفسدةِ التى لا تَحقُّقَ لمثلها فى خبرِ الواحدِ

وأمّا المُعارضةُ الثانية، فجوابها أنَّ المعتَبرَ فى الأُصولِ القطعُ واليقينُ، ولا قطعَ فى خبرِ الواحدِ، بخلاف الفروع، فإنها مَبنيّةٌ على الظنونِ

وأمّا المعارضةُ الثالثةُ، فجوابُها أن القرآن مُعجِزَةُ الرسولِ الدالّةُ على صدقهِ، ولا بُدّ وأن يكونَ طريقُ اثباتهِ قاطعاً؛ وخبرُ الواحد ليس بقاطعٍ، بخلاف أحكامِ الشرعِ، فأنّ ما يَثبتُ منها بخبرِ الواحدِ ظنّيّةٌ غيرُ قطعيّةٍ

وأما المعارضةُ الرابعةُ فجوابُها أنّ التعارُضَ بين الخبرَين لا يمنعُ من العملِ بما يُرجَّحُ منها. وبتقدير عدم الترجيح مطلقاً، فقد يُمكن أن يُقالَ بالتخيير بينهما، على ما هو مذهبُ الشافعيّ. وبتقدير امتناعِ التخيير، فغايتهُ امتناعُ ورودِ التعبُّدِ بمثل الأخبارِ التى لا يُمكنُ العملُ بها؛ ولا يلزمُ منهُ امتناعُ ورودِ التعبُّد بما أمكن العملُ بمقتضاهُ

المسألة السابعة

الذين قالوا بجوازِ التعبُّدِ بخبرِ الواحدِ عقلاً اختلفوا فى وجوبِ العمل بهِ: فمنهم من نفاهُ، كالقاسانى والرافضة وابن داود. ومنهم من أثبتهُ

والقائلونَ بثبوتهِ اتَّفقوا على أن أدلَّةَ السمعِ دلَّت عليـهِ، واختلفوا فى وجوب وقوعهِ بدليل العقل: فأثبتهُ أحمدُ بن حنبل والقفال وابن سريج من أصحاب الشافعىّ، وأبو الحسين البصرىّ من المعتزلة، وجماعةٌ كثيرة. ونفاهُ الباقونَ. وفصَّلَ أبو عبدِ اللهِ البصرىّ بين الخبر الدالّ على ما يسقطُ بالشبهة، وما لا يسقطُ بها: فمنع منهُ فى الأوَّل، وجوَّزهُ فى الثانى

فأمَّا من قال بكونهِ حُجَّةً فقد احتجوا بحججٍ ضعيفة لا بدَّ من ذكرِها، والتنبيهِ على ما فيها، ثمَّ نذكرُ بعد ذلك ما هو المختارُ

الحجة الأُولى: من جهة المعقول، وهى ما اعتمد عليها أبو الحُسين البصرىُّ وجماعةٌ من المعتزلةِ، وهى أنَّهم قالوا: العقلاءُ يعلمون وجوبَ العمل بخبر الواحـدِ فى العقليَّاتِ، ولا يجوزُ أن يعلموا وجوبَ ذلك إلاَّ وقد علموا علَّةَ وجوبِهِ، ولا علَّةَ لذلك سوى أنَّهم ظنُّوا بخبرِ الواحد تفصيلَ جملةٍ معلومةٍ بالعقل. وبيانُ

ذلك أَنَّهُ قد عُلِمَ بالعقلِ وجوبُ التحرُّز من المضارّ وحسن اجتلاب المنافع. فإذا ظننا صدقَ من أخبرَنا بمضرّةٍ، يلزمنا أن لا نشربَ الدواء الفلانيّ، وأن لا نفصدَ، وأن لا نقومَ من تحت حائطٍ مستهدمٍ؛ فقد ظننا تفصيلاً لما علمناهُ جملةً من وجوب التحرُّز عن المضارّ

و بيانُ أنَّ العلةَ للوجوبِ ما ذكره دورانها معها وجوداً وعدماً، وذلك بعينهِ موجودٌ فى خبرِ الواحدِ فى الشرعيّاتِ؛ فوجبَ العملُ بهِ. وذلك، لأنَّا قد علمنا فى الجملةِ وجوبَ الانقيادِ للنبيّ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلّم، فيما يُخبرُنا بهِ من مصالحنا ودفع المضارّ عنّا. فإذا ظننّا بخبر الواحدِ أنَّ النبيَّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، قد دعانا إلى الانقياد لهُ فى فعلٍ أخبر أَنَّهُ مصلحةٌ وخلافهُ مضرّةٌ، فقد ظننا تفصيلَ ما علمناهُ فى الجملةِ، فوجبَ العملُ بهِ

ولقائلٍ أن يقول: أمّا أوّلاً، فلا نُسلّمُ وجوبَ العملِ بخبرِ الواحدِ فى العقليّاتِ، بل غايتهُ اذا ظننا صدقهُ أن يكونَ العملُ بخبرهِ أَولى من تركهِ. وكونُ الفعلِ أَولى من التركِ أمرٌ أعمٌّ من الواجبِ لشمولهِ للمندوبِ فلا يلزمُ منهُ الوجوبُ. سلّمنا أنَّ العملَ بخبرهِ واجبٌ فى العقليّاتِ، ولكن لا نُسلّمُ أنَّ علّةَ الوجوب ما ذكرتموهُ. وما ذكرتموهُ من الدوَرانِ فلا يدلُّ على أنَّ المدارَ علّةٌ

للدائر، لجواز أن تكونَ علّةُ الوجوب غيرَ ما ذكرتموهُ من ظن تفصيل جملةٍ معلومةٍ بالعقل؛ وذلك بأن تكونَ العلّةُ معنًى مُلازِماً لما ذكرتموهُ، لا نفسَ ما ذكرتموهُ. ولا يلزمُ من التلازُم بينهما فى العقليّاتِ التلازُمُ بينهما فى الشرعيّات بجواز أن يكونَ ذلك التلازُمُ فى العقليات اتفاقياً. وإن سلّمنا أنّ علّةَ الوجوبِ ما ذكرتموهُ، لكن لا يلزمُ أن يكونَ ذلك علّةً فى الشرعيّاتِ، لجواز أن يكونَ خصوص ما ظنّ تفصيل جملتـهِ فى العقليّاتِ داخلاً فى التعليلِ؛ وتلك الخصوصيةُ غيرُ محقّقةٍ فى الشرعيّاتِ. سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على أنهُ علّةٌ بجهةِ عمومهِ، لكن قطعاً أو ظناً: الأوّلُ ممنوعٌ، والثانى مسلّمٌ. غير أنهُ منقوضٌ بخبر الفاسقِ والصبيّ، إذا غلب على الظنّ صدقهُ. فإنّ ما ذكرتموهُ من الوصفِ الجامعِ مُتحقّقٌ فيهِ وقد انعقد الإجماعُ على أنهُ لا يجبُ العملُ بهِ فى الشرعيّاتِ. سلّمنا عدمَ الانتقاضِ، لكن غاية ما ذكرتموهُ أنهُ استعمالٌ لقياسٍ ظنيّ فى إفادةِ كونِ خبرِ الواحد حجّةً فى الشرعيّاتِ مع كونهِ أصلاً من أصولِ الفقهِ، وإنما يصحّ ذلك أن لو لم يكن التعبّدُ فى إثباتِ مثلِ ذلك بالطرُق اليقينيـةِ، وهو غيرُ مسلّم

الحجّةُ الثانية أنهم قالوا: صدقُ الواحدِ فى خبرهِ ممكنٌ.

فلو لم يعملْ بهِ، لكنَّا تاركين لأمرِ اللهِ تعالى وأمرِ رسولهِ، وهو خلافُ ما يقتضيهِ الاحتياطُ

ولقائلٍ أن يقولَ: صدقُ الراوى، وإن كان ممكناً وراجحاً، فَلِمَ قلتم بوجوب العمل بهِ والاحتياط بالأخذ بقولهِ . وإن كان مناسباً، ولكن لا بُدَّ لهُ من شاهدٍ بالاعتبار، ولا شاهِدَ لهُ سوى خبرِ التواتُرِ، وقول الواحد فى الفتوى والشهادة . ولا يمكنُ القياسُ على الأوّلِ، لأنَّ ذلك مفيدٌ للعلم، ولا يلزمُ من إفادتهِ للوجوبِ إفادةُ الخبر الظنىّ لهُ، ولا يمكنُ قياسهُ على الثانى وذلك، لأنَّ براءةَ الذمَّةِ معلومةٌ، وهى الأصلُ . وغايةُ قولِ الشاهد والمفتى، اذا غلب على الظنِّ صدقهُ مخالفةُ البراءةِ الأصلية بالنظرِ الى شخصٍ واحدٍ؛ ولا يلزمُ من العملِ بخبر الشاهدِ والمفتى مع مخالفتهِ للبراءةِ الأصليَّةِ بالنظر الى شخصٍ واحدٍ العملُ بخبر الواحدِ المخالف لبراءةِ الذمَّة، بالنظر الى جميع الناس وإن سلَّمنا صحَّة القياسِ، فغايتهُ أنهُ مفيدٌ لظنِّ الإلحاق، وهو غيرُ معتبرٍ فى إثباتِ الأصول، كما تقدَّم فى الحجَّةِ التى قبلها . كيف وانهُ منقوضٌ بخبر الفاسق والصبىّ، اذا غلب على الظنِّ صدقُهُ

الحجَّة الثالثة : أنهم قالوا اذا وقعتْ واقعةٌ، ولم يجدِ المفتى

سوى خبرِ الواحد ، فلو لم يحكمْ بهِ لتعطّلت الواقعةُ عن حكم الشارع ، وذلك ممتنعٌ

ولقائلٍ أن يقولَ : خلوُّ الواقعةِ عن الحكم الشرعىّ ، إنّما يمتنعُ مع وجودِ دليلهِ ؛ وأمّا مع عدمِ الدليل ، فلا . ولهذا ، فإنهُ لو لم يظفر المفتى فى الواقعةِ بدليلٍ ولاخبرِ الواحد ، فإنهُ لايمتنعُ خلوُّ الواقعةِ عن الحكمِ الشرعىّ والمصيرُ الى البراءةِ الأصليّةِ . وعلى هذا ، فامتناعُ خلوّ الواقعةِ عن الحكم الشرعىّ عند الظفرِ بخبر الواحد يتوقّفُ على كونِ خبر الواحد حجّةً ودليلاً ، وكونهُ حجّةً يتوقّفُ على امتناع خلوّ الواقعةِ مع وجودهِ عن الحكم ، وهو دورٌ ممتنعٌ . كيف وإنّا لا نُسلّمُ خلوّ الواقعةِ عن الحكمِ الشرعى ؛ فإنّ حكم اللهِ تعالى فى حقّ المكلّفِ عندَ عدمِ الأدلّةِ المقتضيةِ لإثبات الحكم الشرعىّ نفى ذلك الحكم ومدركهُ شرعى فإنّ انتفاءَ مداركِ الشرع بعد ورودِ الشرع مُدْرَكٌ شرعى لنفى الحكمِ

الحجةُ الرابعة : أنّهُ لو لم يكنْ خبرُ الواحدِ واجبَ القبول ، لتعذّرَ تحقيقُ بعثةِ الرّسولِ إلى كلّ أهلِ عصرهِ ، وذلك ممتنعٌ . وبيانُ ذلك أنّهُ لا طريقَ الى تعريفِ أهل عصرهِ إلاّ بالمشافهةِ أو الرُّسل ، ولا سبيل لهُ إلى المشافهة للكلّ لتعذُّرهِ . والرسالة

منحصرة فى عددِ التواتُرِ والآحادِ. والتواتُر إلى كلّ أحدٍ متعذّرٌ. فلو لم يكنْ خبرُ الواحدِ مقبولاً، لما تحقّق معنى التبليغ والرسالة الى جميع الخلق فيما أُرسِلَ بهِ، وهو مُحالٌ مُخالِفٌ لقولهِ تعالى « لِتُبيّنَ للناسِ ما نُزّلَ اليهم »

ولقائلٍ أَنَ يقولَ: إنّما يمتنعُ ذلك، أن لو كان التبليغُ إلى كلّ مَنْ فى عصرهِ واجباً، وأن كلّ من فى عصرهِ مكلّفٌ بما بعث بهِ، وليس كذلك، بل إنّما هو مكلّفٌ بالتبليغ إلى مَنْ يقدرُ على إبلاغهِ إما بالمشافهةِ أو بخبرِ التواتُر. وكذلك كلُّ واحدٍ من الأُمّةِ إنّما كلّف بما أُرسِل بهِ الرسولُ إذا علمهُ. وإمّا مع عدم علمهِ بهِ، فلا. ولهذا، فإنّ من كان فى زمنِ الرسولِ فى البلادِ النائيـةِ والجزائرِ المنقطعةِ، ولا سبيلَ الى إعلامهِ، فإنّ النبيَّ، صلّى الله عليهِ وسلّم، لم يكن مكلّفاً بتبليغهِ؛ ولا ذلك الشخصُ كان مكلّفاً بما أُرسل بهِ

الحجّةُ الخامسةُ: قالوا: قد ثبت أَنّ مُخالَفَةَ أمرِ الرسولِ سببٌ لاستحقاقِ العقابِ، فإذا أَخبر الواحدُ بذلك عن الرسولِ، وغلب على الظنّ صدقهُ، فإمّا أن يَجبَ العملُ بالاحتمال الراجح والمرجوح معاً، أو تركهما معاً، أو العمل بالمرجوح دون الراجح، أو بالعكس: لا سبيل الى الأوّل والثانى والثالث، لأنّهُ مُحالٌ. فلم يبقَ سوى الرابعِ وهو المطلوبُ

ولقائلٍ أن يقول : ما المانعُ مِنَ القولِ بأَنَّهُ لا يجبُ العملُ بقولِهِ ، ولا يجبُ تركهُ ، بل هو جائزُ التركِ ؟ والقولُ بأنَّ مخالفةَ أمرِ الرسول مُوجِبَةٌ لاستحقاقِ العقاب مُسلَّمٌ فيما علم فيهِ أمرُ الرسولِ وأمَّا مع عدم العلم بهِ ، فهو محلُّ النزاع

هذا ما قيلَ من الحججِ العقليَّةِ

وأمَّا ما قيلَ من الحججِ النقليَّة الواهية ، فمنها قولهُ تعالى « فلولا نَفَرَ مِنْ كلِّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهُوا فى الدِّينِ ، وليُنذِرُوا قومَهُمْ إذا رَجعُوا إليهم لعلَّهم يحذَرُونَ » ووجهُ الاحتجاجِ بها أنَّ اللهَ تعالى أوجبَ الإنذار على كلِّ طائفةٍ من فرقةٍ خرجَتْ للتفقُّهِ فى الدِّين عند رجوعهِم إلى قومهم ، بقولهِ تعالى « وليُنْذِرُوا قومَهُم إذارجعُوا إليهم » أَمر بالإنذارِ ، والإنذارُ هو الإخبارُ والأمرُ للوجوبِ. وإنَّما أمرَ بالإنذار طلباً للحذَر بدليلِ قولهِ تعالى «لعلَّهم يحذَرُون » و (لعلَّ) ظاهرةٌ فى الترجِّي ، وهو مستحيلٌ فى حقِّ اللهِ تعالى ؛ فتعيَّنَ حملُ ذلك على ما هو مُلازِمٌ للترجِّي ، وهو الطلَبُ ، فكان الأمرُ بالإنذارِ طلباً للتحذير ، فكان أمراً بالتحذير فكان الحذَرُ واجباً . وإذا ثبت أنَّ إخبارَ كلِّ طائفةٍ موجِبٌ للحذَرِ ، فالمرادُ من لفظِ الطائفةِ إنما هو العدَدُ الذى لا ينتهى الى حد التواتُر . وبيانُهُ من ثلاثةِ أوجُهٍ :

الأول أنَّ لفظَ (الطائفة) قد يُطلَقُ على عددٍ لا ينتهى الى حد التواتُر، كالإثنين والثلاثة، وعلى العدد المنتهى الى حدّ التواتُر، والأصلُ فى الإطلاق الحقيقةُ، ويجبُ اعتقادُ اتّحادِ المسمّى، نفياً للتجوُّز والإشتراك عن اللفظ. والقدرُ المشتركُ لا يخرجُ عن العددِ القليل وما لازمهُ، فكان هو المسمّى

الثانى أنَّ الثلاثةَ فرقةٌ، فالطائفةُ الخارجةُ منها إمّاً واحدٌ أو اثنان

الثالثُ أنَّهُ لا يخلو إمّاً أن يكونَ المُرادُ من لفظِ (الطائفة) التي وجبَ عليها الخروجُ للتفقُّهِ والإنذار العددُ الذى ينتهى الى حدِّ التواتُر، أو ما دونَهُ؛ لا جائزٌ أن يُقالَ بالأول، وإلاَّ لوجَبَ على كلّ طائفةٍ وأهلِ بلدةٍ، إذا كانَ ما دونَهم لا ينتهون الى حدِّ التواتُر، أن يخرجوا بأجمعِهم للتفقُّهِ والإنذارِ، وذلكَ لا قائلَ بهِ، فى عصرِ النبيّ، ولا فى عصرِ مَن بعدَهُ. فلم يبقَ غيرُ الثانى. وإذا ثبتَ أنَّ إخبارَ العدد الذى لا ينتهى الى حدّ التواتر حجّةٌ موجِبةٌ فى هذهِ الصورةِ، لزم أن يكونَ حجةً فى غيرها ضرورة أن لا قائلَ بالفرقِ؛ وذلك هو المطلوبُ

ولقائلٍ أن يقول: لا نُسلّم أنّهُ أوجبَ الإنذارَ على كلّ طائفةٍ كما ذكرتموهُ. وصيغةُ قولهِ (لينذروا) لا نُسلّم أنّها للأمرِ. وإن

كانت للأَمرِ، فلا نُسلِّمُ للوجوبِ على ما يأتي. سلَّمنا أنَّها للوجوبِ، ولكن لانُسلمُ أنَّ الإنذارَ هو الإخبارُ، بل أمكنَ أن يكونَ المُرادُ بِهِ التخويفَ من فعلِ شيءٍ أو تركِهِ، بناءً على العلم بما فيـهِ من المصلحة أو المفسدة. والتخويفُ خارجُ عن الإخبار. سلَّمنا أنَّ المُرادَ بهِ الإخبارُ، ولكن أمكنَ أن يكونَ ذلك بطريق الفتوى فى الفروعِ والأُصول، ونحن نقول بهِ. سلَّمنا أنَّ المُرادَ بهِ الإخبارُ عن الرسولِ بما سُمع عنـهُ ومنهُ، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّهُ يلزمُ من إيجابِ الإخبار بذلك إيجاب الحذَرِ على مَن أَخبر

قولـكم يجبُ حملُ قولهِ تعالى (لعل) على طلب الحذَر، لكونهِ ملازماً للترجِّي. قلنا: الطلبُ المُلازم للترجِّي الطلبُ الذى هو بمعنى ميلِ النفس، أو بمعنى الأمر. الأوَّلُ مُسلَّمٌ، ولكنَّهُ مُستحيلٌ فى حقِّ اللهِ تعالى. والثانى ممنوعٌ. وإذا لم يكن الحذرُ مأموراً بهِ لا يكونُ واجباً. ومع تطرُّقِ هذهِ الاحتمالات، فالاستدلالُ بالآيةِ على كون خبرِ الواحد حجَّةً فى الشرعيَّاتِ غيرُ خارجٍ عن بابِ الظنون فيما هو من جملةِ الأُصول. والخصمُ مانع لصحَّتِهِ

ومنها قولُهُ تعالى « يا أيُّها الَّذِينَ آمنُوا، إِنْ جاءَكُم فاسِقٌ

بنبإٍ، فَتَبَيَّنُوا » ووجهُ الاحتجاج بهذهِ الآيةِ من وجهين : الأوّل أَنَّهُ علّق وجوبِ التثبُّتِ على خبرِ الفاسِقِ ، فدلَّ على أن خبرَ غيرِ الفاسق بخلافهِ ، وذلك إِمّاً أن يكونَ بالجزم بردِّهِ أو بقبولهِ؛ لا جائزَ أن يُقالَ بالأوّل ، وإلاّ كان خبرُ العَدْلِ أنزل درجةً من خبرِ الفاسق ، وهو مُحالٌ فلم يبقَ غيرُ الثاني . وهو المطلوب . الثاني أنَ سببَ نزولِ هذهِ الآيةِ أنَّ النبيَّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، بَعَثَ الوليدَ بنَ عقبة بنَ أبي مُعَيْط ساعياً الى قوم ، فعاد وأخبرَ النبيَّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، أنَّ الذين بعثَهُ إليهم قد ارتدُّوا ، وأرادوا قتلهُ ، فأجمعَ النبيُّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، على غزوِهم وقتالِهم . وذلك حكمٌ شرعيٌّ . وكان النبيُّ قد أراد العملَ فيهِ بخبرِ الواحدِ ، ولو لم يكنْ جائزاً لما أرادهُ ، ولا نكرهُ اللهُ تعالى عليهِ

وهذه الحجّة أيضاً ضعيفةٌ : أمّا الوجهُ الأوّل ، فلأنّ الاستدلالَ بهذهِ الآيةِ غيرُ خارجٍ عن مفهومِ المُخالفةِ ، وسنُبيِّنُ أَنَّهُ ليسَ بحجّةٍ ، وإِن كان حجّةً ، لكنّهُ حجّةٌ ظنيّةٌ ، فلا يصحُّ الاستدلالُ بهِ في باب الأُصول

وأمّا الوجهُ الثاني فمن وجهين : الأوّل لا نُسلِّمُ أنَّ النبيَّ أجمعَ على قتلِهم وقتالِهم بخبرِ الوليد بن عقبة ، فإِنّهُ قد روى أَنّهُ بعثَ خالد بنَ الوليدِ وأمرهُ بالتثبُّتِ في أمرِهم ، فانطلقَ حتى أتاهم

ليلاً ، فبعث عيونَهُ ، فعادوا اليهِ ، وأخبروهُ بأنَّهم على الإسلام ، وأنَّهم سَمعوا أذانهم وصلاتَهم؛ فلمَّا أصبحوا ، أتاهم خالد بن الوليد ، ورأى ما يعجبهُ منهم ، فرجع الى النبيّ ، وأخبرهُ بذلك

الثانى أنَّ ما ذكروهُ من سببِ النزولِ من أخبار الآحاد ، فلا يكونُ حجَّةً فى الاصولِ . ومنها قولهُ تعالى « وكذلكَ جعلناكُم أُمَّةً وسطاً ، لتكونوا شُهَداء على النـاسِ » . ووجهُ الحجَّةِ من ذلك أنَّ المخبرَ بخَبَرٍ لنا عن الرسولِ شاهد على الناس ، ولا يجوزُ أن يجعلَهُ اللهُ شاهداً على الناس ، وهو غيرُ مقبولِ القول

ولقائلٍ أن يقولَ: الآيةُ خطابٌ مع الأُمَّةِ لا مع الآحاد ، فلا تكون حجة فى محلّ النزاع . ومنهـا قولهُ تعالى « إنَّ الذينَ يكتمونَ ما أنزلنا من البيِّنات والهُدى » الآية . ووجهُ الحجَّة بها أنَّ اللهَ تعالى توعَّد على كتمانِ الهُدى ، وذلك يدلُّ على إيجابِ إظهارِ الهُدى ، وما يسمعهُ الواحدُ من النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، فهو من الهُدى . فيجبُ عليهِ إظهارهُ . فلو لم يجبُ علينا قبولهُ ، لكانَ الإظهارُ كعدمهِ، فلا يجبُ

ولقائلٍ أن يقول : يحتملُ أن يكونَ المرادُ من قولهِ « إنَّ الذين يكتمونَ ما أنزلنا من البيِّناتِ والهُدى » العددَ الذى تقومُ بهِ الحجَّةُ؛ ويحتمل أنَّهُ أرادَ بهِ ما دونَ ذلك . وبتقديرِ إرادةِ

ما دونَ ذلك، فيحتملُ أن يكونَ المرادُ بما أُنزل من البيِّناتِ والهُدى الكتاب العزيز، وهو الظاهرُ المتبادرُ إلى الفهمِ منهُ عند الإطلاق؛ وبتقدير أن يكونَ المرادُ بهِ كلّ ما أنزلَ على الرّسولِ حتى السنَّة، فغايةُ التهديد على كتمان ذلك الدلالة على وجوب إظهارِ ما سُمِعَ من الرسول على من سمعه. وليس فى ذلك ما يدلُّ على وجوبِ قبولهِ على من بلغهُ على لسانِ الآحاد. ولهذا، فإنّهُ بمقتضى الآيةِ يجبُ على الفاسقِ إظهارُ ما سمعَهُ، وإن كان لا يجبُ على سامعِهِ قبولهُ. وذلك، لأنّهُ من المحتملِ أن يكونَ وجوبُ الإظهارِ على كلّ واحدٍ واحدٍ، حتى يتألّفَ من خبر المجموعِ التواتُرِ المفيد للعلم. ومع ذلك كلّهِ، فدلالةُ الآية على وجوبِ قبولِ خبرِ الواحدِ ظنيّة، فلا تكونُ حجّةً فى الأصول لما سبقَ

ومنها قولهُ تعالى «فاسألوا أهلَ الذكرِ إن كُنتُم لا تعلمون» أمَرَ بسؤالِ أهلِ الذكرِ، والأمرُ للوجوب، ولم يفرق بين المجتهد وغيرهِ. وسؤالُ المجتهدِ لغيرهِ منحصرٌ فى طلبِ الأخبار بما سمعهُ دون الفتوى، ولو لم يكنِ القبولُ واجباً، لما كان السؤالُ واجباً

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نُسلّم أنّ قولَهُ «فاسألوا» صيغةَ أمرٍ، وإن كانت أمراً، فلا نُسلِمُ أنّها للوجوبِ، كما يأتى. وإن كانت

للوجوبِ، فيحتمل أن يكونَ المرادُ من أهلِ الذكرِ أهلَ العلمِ، وإن يكونَ المرادُ من المسؤل عنــهُ الفتوى. وبتقدير أن يكون المرادُ السؤالَ عن الخبرِ، فيحتل أن يكونَ المرادُ من السؤالِ العلمَ بالمخبرِ عنهُ، وهو الظاهرُ؛ وذلك، لأَنَّهُ أوجبَ السؤالَ عند عدَمِ العلمِ. فلو لم يكنِ المطلوبُ حصولَ العلمِ بالسؤال، لكان السؤالُ واجباً بعد حصولِ خبرِ الواحد، لعدم حصولِ العلم بخبرهِ؛ فإنَّهُ لا يُفيدُ غيرَ الظنّ. وذلك يدلُّ على أنَّ العملَ بخبر الواحدِ غيرُ واجبٍ، لأنَّهُ لا قائلَ بوجوبِ العمل بخبرهِ مع وجوبِ السؤالِ عن غيرهِ. وإذا كان المطلوبُ إنَّما هو حصولُ العلم من السؤال، فذلك إنَّما يتمُّ بخبرِ التواترِ، لا بما دونَهُ. وإن سلَّمنا أنَّ السؤالَ واجبٌ على الإطلاق، فلا يلزمُ أن يكونَ العملُ بخبرِ الواحدِ واجباً، بدليل ما ذكرناهُ في الحجَّةِ المتقدّمةِ. وبتقدير دلالةِ ذلك على وجوبِ القبولِ، لكنَّها دلالةٌ ظنيَّةٌ، فلا يُحتَجُّ بها في الاصول

ومنها قولهُ تعالى «يا أيُّها الذينَ آمنوا، كونوا قوّامينَ بالقسطِ، شهداءَ للهِ» أمر بالقيام بالقسطِ والشهادةِ للهِ، والأمرُ للوجوب. ومن أخبرَ عن الرسولِ بما سمعهُ منهُ، فقد قام بالقسطِ وشهد للهِ، فكان ذلك واجباً عليهِ، وإنَّما يكونُ ذلك واجباً ان لو كانَ

القبولُ واجباً، وإلاَّ كانَ وجودُ الشهادةِ كعدمها، وهو مُمتَنعٌ

ولقائلٍ أن يقولَ : لا أُسلِّمُ دلالةَ الآيةِ على وجوبِ القيام بالقسطِ والشهادة للهِ على ما يأتي. وإن سلَّمنا دلالتها على وجوبِ ذلك، غير أنَّا نقولُ بموجبِ الآيةِ؛ فإنَّ الشهادةَ للهِ، والقيامَ بالقسطِ، إنَّما يكونُ فيما يجوزُ العمـلُ بهِ. وأمَّا ما لا يجوزُ العملُ بهِ فلا يكونُ قياماً بالقسط، ولا شهادةً للهِ. وعند ذلك، فيتوقَّفُ العملُ بالآيةِ في وجوبِ قبولِ خبر الواحد. على أنهُ قام بالقسطِ، وأنَّهُ شاهدٌ للهِ وقيامُهُ بالقسطِ وشهادتُهُ للهِ متوقّفٌ على قبولِ خبرهِ وجواز العمـل بهِ، وهو دورٌ مُمتَنعٌ. وإن سلَّمنا أنَّهُ شهد للهِ، وقام بالقسط، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّهُ واجبُ القبولِ، ودليلهُ ما سبق وبتقدير دلالةِ الآية على وجوبِ القبول، ولكن لجهةِ الظنّ، فلا يصح

ومنها ما اشتهر، واستفاض بالنقل المتواترِ عن النبيّ، صلَّى اللهُ عليـهِ وسلَّم، أنَّهُ كان يُنفِذُ آحاد الصحابة الى النواحي والقبائل والبلاد بالدُّعاء الى الإسلام، وتبليغ الأخبارِ والأحكام، وفصلِ الخصومات، وقبضِ الزكـوات ونحو ذلك، مع علمنا بتكليف المبعوثِ اليهِ بالطاعةِ والانقيـاد لقبول قولِ المبعوثِ اليهم، والعملِ بمقتضى ما يقولُ، مع كون المُنْفَذِ من الآحاد. ولو لم

يكنْ خبرُ الواحدِ حجّةً ، لما كان كذلك

ولقائلٍ أن يقولَ : وإنْ سلّمنا تنفيذَ الآحاد بطريقِ الرسالةِ ، والقضاء وأخذ الزكوات ، والفتوى ، وتعليم الأحكام ، فلا نُسلِّمُ وقوعَ تنفيذِ الآحادِ بالأخبار التي هي مَدارِكُ الأحكامِ الشرعيّةِ ليجتهدوا فيها ، وذلك محلُّ النزاع . سلّمنا صحّةَ التنفيذِ بالأخبارِ الدالّةِ على الأحكام الشرعيّة ، وتعريفهم إياها ، ولكن لا نُسلّمُ أنّ ذلك يدلُّ على كونِ خبرِ الواحدِ في ذلك حجةً ، بل جاز أن يكونَ ذلكَ لفائدةِ حصولِ العلمِ للمبعوث اليهم بما تواترَ بضمِّ خبرِ غيرِ ذلك الواحدِ إليهِ . ومع هذه الاحتمالات ، فلا يثبتُ كونُ خبرِ الواحدِ حجّةً فيما نحن فيهِ

وقد أُوردَ على هذهِ الحجّةِ سؤالانِ آخرانِ لا وجهَ لهما : الأول أنّ النبيَّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم ، كما أنّهُ كان يُنفذُ الآحادَ لتبليغِ الأخبارِ ، كان يُنفِذُهم لتعريف وحدانيّةِ اللهِ تعالى ، وتعريف الرسالة . فلو كان خبرُ الواحدِ حجّةً في الإخبارِ بالأحكام الشرعية ، لكان حجّةً في تعريف التوحيد والرسالة ، وهو خلافُ الإجماع

الثاني أنّ مِنَ الجائزِ أن يكونَ تنفيذُ الآحادِ بالإخبارِ عن أحكامٍ شرعيّة كانت معلومةً للمبعوث لهم قبلَ إرسال ذلك الواحد

بها، كما أنهم علموا وجوبَ العملِ بخبر الواحدِ قبلَ إرسال ذلك الواحد إليهم على أصلكم

والجوابُ: عن الأول أنَّ إنفاذَ الآحادِ لتعريفِ التوحيدِ والرسالةِ لم يكنْ واجبَ القبولِ، لكونهِ خبرَ واحدٍ، بل إنَّما كانَ واجبَ القبولِ من جهةِ ما يُخبرُهم بهِ من الأدلَّةِ العقليَّةِ، ويُعرِّفُهم من الدلائلِ اليقينيَّةِ التي تشهدُ بصحَّتِها عقولُهم، ولا كذلك فيما يُخبرُ بهِ من الأخبارِ الدالَّةِ على الأحكام الشرعيَّةِ

وعن الثاني أنَّهم لو كانوا عالمين بالأحكام الشرعيَّةِ التي دلَّ عليها خبرُ الواحدِ، لما احتيج الى إرسالهِ لتعريفهم لما قد عرفوهُ، لما فيهِ من تحصيلِ الحاصل. كيف وإنَّ تعريفَ المعلومِ بالخبرِ المظنون محالٌ، وهذا بخلافِ ما إذا عُلِمَ كونُ خبرِ الواحدِ ممَّا يجبُ العملُ بهِ في الجملةِ؛ فإنَّ تنفيذَ الواحدِ لا يُعرَفُ وجوبُ العملِ بقولهِ بل إنَّما يُعرَفُ المخبر بهِ على ما هو عليهِ؛ وذلك لم يكنْ معروفاً قبلَ خبرهِ، فكانَ تنفيذهُ لتعريفِ ذلك مفيداً

والأقربُ في هذهِ المسألةِ إنَّما هو التمسُّكُ بإجماعِ الصحابةِ. ويدلُّ على ذلك ما نُقِلَ عن الصحابة من الوقائعِ المختلفةِ الخارجةِ عن العدِّ والحصرِ، المتَّفِقَةِ على العملِ بخبر الواحدِ، ووجوبِ العملِ بهِ. فمن ذلك ما رُوِيَ عن أبي بكر الصدِّيق، رضِيَ اللهُ

عنهُ ، أنّهُ عمل بخبرِ المغيرة ومحمد بن مسلمة في ميراثِ الجدّة ، أن النبيّ أطعمها السُدسَ ، فجعل لها السُدسَ ومن ذلك عَمَلُ عُمَر ابن الخطاب ، رَضِيَ اللهُ عنهُ ، بخبرِ عبدِ الرحمنِ ابن عوف في أخذ الجزيةِ من المجوس ، وهو قولُهُ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم « سنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتاب » وعمل أيضاً بخبرِ حَمَلِ ابنِ مالك في الجنين ، وهو قولهُ : كنتُ بين جاريتين لى (يعنى ضرّتين) فضربتْ إحداهما الأخرى بمسطحٍ ، فألقت جنيناً ميتاً ، فقضى فيهِ رسولُ اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم بغرّة ، فقال عُمَر : لو لم نسمعْ بهذا ، لقضينا فيهِ بغيرِ هذا . ورُوِيَ عنهُ أنَّهُ قال : كدنا نقضِي فيهِ برأينا . وأيضاً فإنَّهُ كان لا يرى توريثَ المرأةِ من ديةِ زوجها ، فأخبرَهُ الضحاكُ بنُ سفيان أنَّ رسولَ اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، كتبَ إليهِ أن يورثَ امرأة أشيَم الضبابي من ديتهِ فرجع إليهِ . وأيضاً فإنَّهُ كان يَرى في الأصابع نصفَ الديةِ ، ويفاضلُ بينها ، فيجعلُ في الخنصر ستةً ، وفي البنصرِ تسعةً ، وفي الوسطى والسبَّابةِ عشرةً عشرة ، وفي الأبهام خمسةَ عشرةَ . ثمَّ رجعَ إلى خبر عَمْرو بنِ حزم أنَّ في كلّ أصبعٍ عشرةً

ومن ذلك عمل عثمان وعليٍّ ، رضىَ اللهُ عنهما ، بخبرِ فُرَيْعة بنتِ مالكٍ في اعتداد المُتوفى عنها زوجُها في منزلِ زوجها ، وهو

أنها قالت: جئتُ إلى النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، بعد وفاةِ زوجي، أستأذنُهُ في موضِعِ العدّة، فقال، صلى اللهُ عليهِ وسلم: امكثِي حتى تنقضي عِدَّتُكِ

ومن ذلك ما اشتهر من عمل عليٍّ، عليهِ السلامُ، بخبرِ الواحدِ وقوله: كنتُ إذا سمعتُ من رسولِ اللهِ حديثاً نفعني اللهُ بما شاء منهُ، وإذا حدّثني غيرُهُ، حلّفتُهُ، فإذا حلَفَ صدّقتُهُ .

ومن ذلك عملُ ابن عبّاس بخبرِ أبي سعيد الخدري في الربا في النقد، بعد أن كان لا يحكم بالربا في غيرِ النسيئةِ

ومن ذلك عملُ زيد بن ثابت بخبرِ امرأةٍ من الأنصار أنَّ الحائضَ تنفرُ بلا وداع . ومن ذلك ما رُوِيَ عن أنس بنِ مالكٍ أنّهُ قال: كنتُ أسقي أبا طلحةَ وأبا عبيدة وأُبيّ بن كعب شراباً من فضيخ التمر، إذ أتانا آتٍ، فقال إن الخمرَ قد حُرِّمَتْ. فقال أبو طلحة: قمْ يا أنس إلى هذهِ الجرار فاكسرْها. قال فقمتُ إلى مهراسٍ لنا فضربتُها بأسفلهِ، حتى تكسّرت

ومن ذلك عمل أهل قُبَا في التحوُّلِ من القبلة بخبرِ الواحدِ أنَّ القبلةَ قد نُسِخَتْ، فالتفتوا الى الكعبةِ بخبرهِ. ومن ذلك ما رُوِيَ عن ابن عبّاس أنّهُ بلغهُ عن رجلٍ أنّهُ قال إنَّ موسى صاحبُ الخضرِ ليسَ هو موسى بني إسرائيل، فقال ابنُ عبّاس: كذبَ

عدوُّ اللهِ . أخبرنى أبىّ بن كعب قال : خطبنا رسولُ اللهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، ثم ذكر موسى والخضرَ بشىءٍ يدلُّ على أنَّ موسى بنى إسرائيل صاحبُ الخضرِ ، فعمل بخبر أبىّ حتى كذب الرجل وسمَّاهُ عدواً للهِ . ومن ذلك ما رُوِىَ أنَّهُ لما باع معاوية شيئاً من أوانى ذهب وورق بأكثر من وزنهِ أنَّهُ قال لهُ أبو الدرداء : سمعتُ رسولَ اللهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، ينهى عن ذلك . فقال لهُ معاوية : لا أرى بذلك بأساً . فقال أبو الدرداء : مَن يَعذِرنى من معاويه، أُخبرهُ عن رسولِ اللهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، ويخبرنى عن رأيهِ، لا أُساكنك بأرضٍ أبداً . ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواهُ أبو بكر الصدّيق من قولهِ : الأئمة من قريش ؛ ومن قولهِ « الانبياء يُدفنُونَ حيثُ يموتون ؛ ومن قولهِ : نحنُ معاشر الانبياء لا نُورثُ ما تركناهُ صدقةٌ . وعملهم بأجمعِهم فى الرجوع عن سقوطِ فرضِ الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة : فعلتهُ أنا ورسول اللهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، واغتسلنا . وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج فى المخابرة . وذلك ما رُوِىَ عن ابن عمر أنه قال : كنَّا نُخابر أربعين سنةً لا نرى بذلك بأساً ، حتّى روَى لنا رافع بن خديج أنَّ النبىَّ ، صلى اللهُ عليـهِ وسلم نهى عن ذلك ، فانتهينا ، والى غير ذلك من الوقائع التى لا تُحصى عدداً ، وكان

ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم من غيرِ نكيرٍ . وعلى هذا جرت سنَّة التابعين ، كعلى بن الحسين ومحمد بن على وجبير بن مطعم ونافع ابن جبير وخارجة بن زيد وأبى سلمة بن عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء ابن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصرين (يعنى الكوفة والبصرة) الى حين ظهور المخالفين

فإن قيلَ : ما ذكرتموهُ من الأخبار فى إثبات كونِ خبر الواحدِ حجةً أخبار آحاد ، وذلك يتوقفُ على كونها حجةً ، وهو دورٌ ممتنعٌ . سلَّمنا عدَمَ الدورِ ، ولكن لا نُسلمُ أنَّ الصحابةَ عملوا بها ، بل من الجائزِ أنَّهم عملوا بنصوصٍ متواترةٍ أو بها مع ما اقترن بها من المقاييس ، أو قرائن الأحوال ، أو غير ذلك من الأسباب . سلَّمنا أنَّهم عملوا بها لا غير ، لكن كل الصحابة أو بعضهم ، الأوَّلُ ممنوعٌ ، ولا سبيل الى الدلالةِ عليهِ ، والثانى مُسلمٌ ، لكن لا حجةَ فيهِ

قولكم لم يُوجَدْ لهُ نكيرٌ ، لا نُسلمُ ذلك . وبيانُهُ من وجوهٍ منها ردّ أبى بكر خبرَ المغيرة فى ميراث الجدة ، حتى انضمَّ اليهِ خبرُ محمد بن مسلمة . ومنها ردّ أبى بكر وعمر خبر عثمان فى إذنِ رسولِ اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، فى ردّ الحَكَم بن أبى العاص .

ومنها ردُّ عمر خبرَ أبى موسى الأشعرى فى الاستيذان ، وهو قوله « سمعتُ رسولَ اللهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، يقول : اذا استأذن أحدُكم على صاحبهِ ثلاثاً فلم يؤذنْ لهُ ، فلينصرفْ » حتى روى معهُ أبو سعيد الخدرى . ومنها ردُّ على ، رضىَ اللهُ عنهُ ، خبرَ أبى سنان الأشجعى فى المفوّضة ، وأنّهُ كان لا يقبلُ خبرَ أحدٍ ، حتّى يُحلِّفهُ ، سوى أبى بكر . ومنها ردُّ عائشةَ خبرَ ابن عمر فى تعذيبِ الميت ببكاء أهلهِ عليهِ

سلَّمنا عدَم الردِّ والانكارِ ظاهراً ، غير أنَّ سكوتَ الباقين عن الإنكار لا يدلُّ على الموافقــةِ لما سبق فى مسائلِ الإجماع . سلّمنا دلالةَ ذلك على الموافقةِ فيما تلقّوهُ بالقبولِ ، وعملوا بموجبهِ ، أو مطلقاً فى كلّ خبرٍ : الأوّلُ مُسلمٌ . وذلك ، لأنَّ اتفاقهم عليهِ يدلُّ على صحتهِ قطعاً ، نفياً للخطإِ عن الإجماع . والثانى ممنوعٌ . وعلى هذا ، فيمتنعُ الاستدلالُ بكل خبرٍ لم يقبلوهُ . سلَّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على كونِ خبر الواحدِ حجّةً . لكنّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على أنّهُ ليس بحجةٍ . وبيانهُ من جهة المعقول ، والمنقول :

أمّا المنقول ، فمن جهة الكتابِ ، والسُنّــة :

أمّا الكتابُ ، فقولهُ تعالى « ولا تَقْفُ ما ليسَ لكَ بهِ علِمٌ » وقولُهُ تعالى « وأن تقولوا على اللهِ ما لا تعلمونَ » ، وقولهُ تعالى

« إن يتبعونَ إلاَّ الظنّ » ذكرَ ذلك فى معرض الذمّ والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظنّ ، فكان ممتنعاً

وأمّا السنّةُ ، فما رُوِىَ عن النبىّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أنّهُ توقّف فى خبرِ ذى اليدين حين سلم النبىّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، عن اثنتين وهو قولهُ « أقصرت الصلاة أم نسيت » حتى أخبر أبو بكر وعُمَرَ ومن كان فى الصفّ بصدقهِ ، فأتمّ وسجد للسهو

وأمّا المعقول فمن وجوهٍ

الأوّل أنهُ لو جاز التعبُّدُ بخبرِ الواحدِ ، اذا ظن صدقهُ فى الفروع ، لجاز ذلك فى الرسالةِ والأُصول ، وهو ممتنعٌ

الثانى أنَّ الأَصلَ براءةُ الذمّةِ من الحقوق والعبادات وتحمُّل المشاقّ ، وهو مقطوعٌ بهِ ، فلا تجوزُ مخالفتُهُ بخبر الواحد مع كونهِ مظنوناً

الثالث أَنّ العملَ بخبر الواحد يُفضِى إلى ترك العمل بخبر الواحدِ ، لأنّهُ ما من خبرٍ إلاّ ويجوزُ أنْ يكونَ معه خبرٌ آخرُ مقابلٌ لهُ

الرابع أنّ قبولَ خبرِ الواحدِ تقليدٌ لذلك الواحد ، فلا يجوزُ للمجتهد ذلك ، كما لا يجوزُ تقليدُهُ لمجتهدٍ آخرَ

والجوابُ عن السؤالِ الأول أن ما ذكرناهُ من الأخبارِ ،

وإن كانت آحادُها آحادًا ، فهى متواترةٌ من جهةِ الجملة ، كالاخبارِ الواردةِ بسخاء حاتم ، وشجاعة عنترة

وعن الثانى أنّهم لو عملوا بغيرِ الأخبارِ المرويّةِ، لكانتِ العادةُ تُحيلُ تواطئَهم على عدم نقلهِ، ولا سيّما فى موضع الاشكال وظهور استنادِهم فى العمل الى ما ظهر من الاخبار . كيف والمنقولُ عنهم خلافُ ذلك حيثُ قال عُمَرَ « لو لم نسمع هذا لقضينا فيهِ بغير هذا » وقول ابن عمر « حتى روى لنا رافع بن خديج أنّ النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم نهى عن ذلك ، فانتهينا » وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم إلى خبرِ عائشة فى التقاء الختانين إلى غير ذلك . وجدُّهم فى طلبِ الأخبارِ ، والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليلُ العمل بها

وعن الثالث أنّ عملَ بعضِ الصحابةِ ، بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبارِ الآحاد ، مع سكوت الباقين عن النكير ، دليلُ الإجماع على ذلك ، كما سبقَ تقريرهُ فى مسائل الإجماع . وما رووهُ من الأخبارِ أو توقّفوا فيهِ إنما كان لأمورٍ اقتضت ذلك من وجود مُعارضٍ أو فواتِ شرطٍ ، لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها ، مع كونهم متفقين على العمل بها . ولهذا ، أجمعنا على أنّ ظواهرَ الكتابِ والسُنّةِ حجّةٌ ، وإن جاز تركُها والتوقُّفُ فيها لأمورٍ خارجة عنها

وعن الرابع أنَّ اتفاقَهم على العملِ بخبرِ الواحدِ إِنَّما يُوجِبُ العلمَ بصدقهِ، أن لو لم يكونوا متعبِّدينَ باتِّباع الظنّ، وليس كذلك، بدليل تعبُّدهم باتباعِ ظواهرِ الكتاب والسُنَّة المتواترةِ، والعمل بالقياس على ما يأتى. واذا كان اتباعهم لخبر الواحد، لكونهِ ظنياً مضبوطاً بالعدالة، كان خبرُ الواحدِ من تلك الجهة حجَّةً معمولاً بها ضرورة بالاتفاق عليهِ من تلك الجهة، وذلك يعمُّ خبرَ كلِّ عدلٍ

وأما المعارضةِ بالآيات، فجوابها ما سبق فى بيانِ جواز التعبُّد بخبر الواحدِ عقلاً

وعن السُنَّة، أنَّهُ، عليهِ السلامُ، إِنَّما توقَّف فى خبر ذى اليدين لتوهُّمهِ غلطَهُ لبُعدِ انفرادهِ بمعرفةِ ذلك دون من حضرهُ من الجمع الكثير. ومع ظهور أمارة الوهم فى خبرِ الواحد يجب التوقُّفُ فيهِ، فحيث وافقَهُ الباقون على ذلك، ارتفع حكم الامارة الدالَّة على وهم ذى اليدين، وعمل بموجب خبرهِ. كيف وإِنَّ عملَ النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بخبر أبى بكر وعُمَر وغيرهما، مع خبر ذى اليدين، عمل بخبر لم ينتهِ إِلى حد التواتُر، وهو موضعُ النزاع. وفى تسليمهِ تسليمُ المطلوب

وعن المُعارضة الأُولى من المعقول أنَّها مُنتَقِضَةٌ بخبر الواحد

فى الفتوى والشهادة . كيف والفرقُ حاصلٌ . وذلك أنَّ المشترطَ فى إثباتِ الرسالة والأُصول الدليلُ القطعى ، فلم يكنِ الدليلُ الظنىّ معتبرًا فيها ، بخلاف الفروعِ

وعن الثانية من وجهين :

الأَوّلُ أنَّ براءة الذمّةِ غيرُ مقطوعٍ بها بعد الوجود والتكليف فى نفس الأمر ، بل الشّغلِ محتملٌ ، وإن لم يظهرْ لنا سببُ الشغلِ ، فمخالفةُ براءةِ الذمّةِ بخبرِ الواحدِ لا يكونُ رفع مقطوعٍ بمظنون

الثانى أَنَّهُ منتقَضٌ بالشهادةِ والفتوى

وعن الثالث أن تجويزَ وجودِ خبرٍ مُعارِضٍ للخبر الذى ظهرَ لا يمنعُ من الاحتجاج بهِ ، وإلاَّ لما ساغَ التمسُّكُ بدليلٍ من ظواهرِ الكتاب والسُنّة المتواترةِ ، لأنَّهُ ما من واحدٍ منها إلاَّ ويجوز ورودُ ناسخٍ لهُ أو مخصص لهُ ، بل ولما جاز التمسُّك بدليلٍ مستنبطٍ مُعارضٍ لهُ ، ولما ساغ أيضاً للقاضى الحكمُ بشهادة الشاهدَين ، ولا للعامى الأَخذُ بفتوى المجتهدِ لهُ ، لجواز وجود ما يُعارِضُهُ وذلك خلافُ الإجماع

وعن الرابع أَنَّهُ إنما لم يَجُزْ تقليدُ العالِمِ للعالِمِ ، لاستوائهما فى درجةِ الاجتهاد ، وليس تقليدُ أحدِهما للآخر أَولى من

العكسِ ، ولا كذلك المجتهد مع الراوى، فإنّهما لم يستويا فى معرفةِ ما استبدَّ بمعرفتـهِ الراوى من الخبرِ فلذلك وجبَ عليهِ تقليدُهُ فيما رواهُ

وبالجملة فالاحتجاجُ بمسلكِ الإجماع فى هـذهِ المسألةِ غيرُ خارجٍ عن مسالكِ الظنونِ ، وإن كانَ التمسُّكُ بهِ أقربَ ممّا سبقَ من المسالكِ

وعلى هذا ، فمن اعتقدَ كونَ المسألةِ قطعيةً ، فقد تعذَّر عليهِ النفيُ والإثباتُ ، لعدَمِ مُساعدةِ الدليلِ القاطع على ذلك . ومن اعتقد كونَها ظنيَّةً ، فليتمسَّك بما شاء من المسالكِ المتقدِّمة .

واللهُ أعلمْ بالصوابِ

القسم الثاني

فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد

وما يَتَشَعَّبُ عنها من المسائل

أمَّا الشرُوطُ فمنهـا ما لا بُدَّ منها ؛ ومنها ما ظُنَّ أنَّها شروطٌ وليست كذلك

أمَّا الشروطُ المعتبرةُ فهى أربعةٌ

الشرط الأول : أن يكونَ الراوى مكلَّفاً

وذلك لأنَّ من لا يكونُ مكلَّفاً ، إما أن يكونَ بحيثُ لا يقدرُ على الضبطِ والاحتراز فيما يتحملهُ ويؤدّيهِ، كالمجنون والصبي غيرِ المميِّزِ فلا تُقبل روايتُهُ ، لتمكّنِ الخللِ فيها . وإِما أن يكونَ بحيثُ يقدرُ على الضبطِ والمعرفةِ، كالصبي المميِّزِ والمُراهِقِ الذى لم يبقَ بينَهُ وبين البلوغِ سوى الزمانِ اليسير ، فلا تقبلُ روايتُهُ لا لعدمِ ضبطِهِ ، فإِنَّهُ قادرٌ عليهِ متمكِّنٌ منهُ ، ولا لما قيل من أَنَّهُ لا يُقبَلُ إِقرارُهُ على نفسهِ ، فلا يُقبَل قولهُ على غيرِهِ بطريق الأَولى ،لأنَّهُ منتقضٌ بالعبد وبالمحجور عليهِ، فإِنَّهُ لا يُقبل إِقرارُهُ على نفسهِ وروايتُهُ مقبولةٌ بالإِجماع ، بل لأنَّا أجمعنا على عدَمِ قبولِ روايةِ الفاسقِ ، لاحتمالِ كذبهِ ، مع أنَّهُ يخافُ اللهَ تعالى ، لكونهِ مُكلَّفاً فاحتمال الكذبِ من الصبي مع أنَّهُ لا يخافُ اللهَ تعالى لعدم تكليفهِ يكونُ أظهرَ من احتمالِ الكذبِ فى حقِّ الفاسقِ ، فكان أولى بالردِّ . ولا يلزمُ من قبولِ قولهِ فى إِخبارِهِ أنَّهُ متطهرٌ ، حتى إِنَّهُ يصحُّ الاقتداء بهِ فى الصلاةِ ، مع أَنَّ الظنَّ بكونهِ متطهراً شرطٌ فى صحّةِ الاقتداء بهِ وقبول روايته ، لأنَّ الاحتياطَ والتحفُّظَ فى الروايةِ أشدُّ منهُ فى الاقتداء بهِ فى الصلاة. ولهذا ، صحَّ الاقتداء بالفاسقِ عندَ ظنِّ طهارتهِ، ولا تُقبَلُ روايتُهُ ، وإِن ظنَّ صدقَهُ

ومن قال بقبولِ شهادةِ الصبيانِ فيما يجرى بينهم من الجناياتِ فإنَّما كان اعتمادُهُ فى ذلك على أنَّ الجناياتِ فيما بينهم مما تكثر، وأنَّ الحاجةَ ماسَّةٌ إلى معرفةِ ذلك بالقرائن، وهى شهادتهم مع كثرتهم قبلَ تفرُّقهم. وليس ذلك جارياً على منهاج الشهادةِ ولا الرواية. وهذا بخلاف ما إذا تحمل الرواية قبلَ البلوغِ، وكانَ ضابطاً لها، وأدَّاها بعد البلوغ وظهور رشدهِ فى دينهِ، فإنَّها تكونُ مقبولةً، لأنَّهُ لا خللَ فى تحملهِ ولا فى إدائِهِ ويدلُّ على قبولِ روايتهِ الإجماعُ، والمعقول

أمَّا الإجماعَ فمن وجهين

الأول أنَّ الصحابةَ أجمعتْ على قبولِ روايةِ ابن عبَّاس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرِهم من أحداثِ الصحابةِ مطلقاً، من غير فرقٍ بين ما تحمَّلوهُ فى حالةِ الصغرِ وبعد البلوغ

الثانى إجماعُ السلَفِ والخلَف على إحضار الصبيانِ مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه فى حالة الصِّبَى بعد البلوغ

وأمَّا المعقولُ، فهو أنَّ التحرُّزَ فى أمرِ الشهادةِ أكثر منهُ فى الروايةِ. ولهذا اختُلِفَ فى قبول شهادةِ العبد، والأكثرُ على ردِّها. ولم يختلفْ فى قبولِ رواية العبد، واعتبر العدد فى الشهادةِ بالإجماع، واُختُلِف فى اعتبارهِ فى الرواية. وقد أجمعنا على أنَّ

ما تحملهُ الصبيُّ من الشهادةِ قبلَ البلوغ ، إذا شهد بهِ بعدَ البلوغ قبلت شهادتُهُ . فالروايةُ أولى بالقبولِ

الشرط الثانى : أن يكونَ مسلماً

وذلك ، لانَّ الكافرَ إماً أن لا يكونَ منتمياً الى الملَّةِ الإسلاميـةِ ، كاليهودىّ والنصرانى ونحوهِ ، أو هو منتمٍ إليها كالمجسِّمِ

فإن كانَ الأول ، فلا خلافَ فى امتناعِ قبولِ روايتهِ ، لا لما قيلَ من أنَّ الكفرَ أعظمُ أنواعِ الفسقِ ، والفاسقُ غيرُ مقبولِ الروايةِ ، فالكافرُ أولى ؛ وذلك لأنَّ الفاسِقَ إنَّما لم تُقبلْ روايتهُ لما عُلِمَ من جرأَتِهِ على فعلِ المحرَّماتِ مع اعتقادِ تحريمها . وهذا المعنى غيرُ متحقِّقٍ فى حقِّ الكافرِ ، إذا كان مترهباً عدلاً فى دينهِ ، معتقداً لتحريمِ الكذبِ ، مُمتنعاً منهُ حسبَ امتناعِ العدلِ المُسلِم . وإنَّما الاعتمادُ فى امتناعِ قبولِ روايتهِ على إجماعِ الأمَّةِ الإسلاميـةِ على ردِّها سلباً لأهليَّةِ هذا المنصبِ الشريف عنهُ لخستِّهِ

وإن كان الثانى ، فقد اختلفوا فيهِ : فمذهبُ اكثرِ أصحابنا ، كالقاضى أبى بكر والغزالى والقاضى عبدالجبار من المعتزلة ، أنَّهُ مردودُ الروايةِ . وقال أبو الحسين البصرىّ : إن كان ذلك فيمن

اشتهرَ بالكذبِ والتديُّنِ بهِ لنُصرة مذهبـهِ، فلا تُقبل روايتهُ لعدمِ الوثوقِ بصدقهِ، وإن كانَ متحرّجاً فى مذهبهِ متحرِّزاً عن الكذب حسب احتراز العدل عنـهُ، فهو مقبولُ الروايةِ، لأنَّ صدقَهُ ظاهرٌ مظنونٌ. والمختارُ ردُّهُ، لا لما قيلَ من إجماعِ الأُمَّةِ على ردِّهِ، ولا لقياسِهِ على الكافرِ الخارجِ عن المِلَّةِ بواسطةِ اشتراكهما فى الكفرِ المناسِبِ لسلبِ أهلية هذا المنصب عنهُ، إذلالاً له

أمّا الأوّل، فلأنَّ للخصمِ «منعَ اتفاق الأُمَّةِ على ردِّ قول الكافر مُطلقاً، ولا سبيلَ إلى الدلالةِ عليهِ، والقياسُ على الكافرِ الخارجِ عن المِلَّةِ مُتعذِّرٌ من جهةِ أنَّ كفرهُ أشدُّ وأغلظُ وأظهرُ من كفرِ مَنْ هُو مِنْ أهلِ القبلةِ، لكثرةِ مُخالفتهِ للقاعدة الإسلامية أُصولاً وفروعاً، بالنسبة الى مُخالفةِ المتأوّل لها. فكان إذلالهُ بسلبِ هذا المنصبِ عنهُ أَولى. ومع هـذهِ الأَولَويَّة، فلا قياسَ، بل الواجبُ الاعتمادُ فى ذلك على قولهِ تعالى «إنْ جاءَكمْ فاسِقٌ بنبإٍ، فَتَبَيَّنُوا أن تصيبوا قوماً بجهالةٍ» أمرَ بالتثبُّتِ عندَ اخبارِ الفاسقِ؛ والكافرُ فاسِقٌ، لأنَّ الكفرَ أعلى درجاتِ الفسقِ. وإذا كانَ فاسِقاً، فالآيةُ إنْ كانت عامَّةً بلفظها فى كلّ فاسقٍ، فالكافرُ داخِلٌ تحتَها؛ وإن لم تكنْ عامَّةً بلفظها فى

كلَّ فاسقٍ ، فهى عامةٌ بالنظرِ الى المعنى المومى اليهِ، وهو الفسقُ من حيث إنهُ رتب ردَّ الخبر على كون الآتى بهِ فاسقاً مطلقاً فى كلام الشارعِ مع مناسبتهِ لهُ ؛ فكانَ ذلك علّةً للردِ ، وهو متحققٌ فيما نحنُ فيهِ

فإن قيلَ المرتّبُ عليهِ ردُّ الأخبارِ انما هو مُسمّى الفاسقِ ، وهو فى عرفِ الشرعِ خاصٌ بمن هو مُسلِمٌ صدرت منهُ كبيرةٌ، أو واظَبَ على صغيرةٍ، فلا يكونُ متناوِلاً للكافرِ. وإن سلّمنا تناولَهُ للكافرِ، غيرَ أنهُ معارَضٌ بقولهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلم « نحنُ نحكم بالظاهرِ، واللهُ يتولّى السرائرَ » والكافرُ المتأوّلُ، اذا كان متحرّزاً عن الكذبِ ، فقد ظهر صدقهُ ، فوجبَ العمل بهِ للخبر

والجوابُ عن السؤالِ الأوّل بمنعِ اختصاصِ اسمِ الفاسقِ فى الشرعِ بالمسلم، وان كان ذلك عرفاً للمتأخّرين من الفقهاء ، وكلام الشارع إنما ينزل على عرفهِ، لا على ما صار عرفاً للفقهاء . كيف وانَّ حملَ الآيةِ على الفاسقِ المُسلم مما يوهِمُ قبولَ خبرِ الفاسقِ الكافرِ على الإطلاق ، نظراً الى قضيةِ المفهوم ، وهو خلافُ الإجماع . ولا يخفى أنَّ حملَ اللفظِ على ما يلزمُ منهُ مخالفةُ دليلٍ ، أو ما اختُلِفَ فى كونهِ دليلاً على خلاف الأصل

وعن السؤالِ الثانى أنَّ العملَ بما ذكرناهُ أَولى ، لتواترهِ

وخصوصهِ بالفاسق ؛ وأنهُ غيرُ متَّفَقٍ على تخصيصهِ ومخالفتهِ . وما ذكروهُ آحاد ، وهو متناولٌ للكافر بعمومِ كون خبرهِ ظاهراً ، أو هو مخالفٌ لخبرِ الكافر الخارج عن الملَّة ، والفاسق اذا ظُنَّ صدقهُ ، فإن خبرَهُ لا يكونُ مقبولاً بالإجماع

الشرط الثالث : أَن يكونَ ضبطهُ لما يسمعهُ أرجحَ من عدم ضبطهِ ، وذكرهُ لهُ أرجحَ من سهوهِ ، لحصول غلبةِ الظنّ بصدقهِ فيما يرويهِ

وإلاَّ ، فبتقديرِ رجحانِ مقابلِ كلّ واحدٍ من الأمرين عليه ، أو معادلتهِ لهُ ، فروايتهُ لا تكونُ مقبولةً لعدمِ حصولِ الظنّ بصدقهِ ؛ أمَّا على أحدِ التقديرَين ، فلكونِ صدقهِ مرجوحاً ؛ وأمَّا على التقديرِ الآخر ، فلضرورةِ التساوى . وإن جُهِلَ حالُ الراوِى فى ذلك ، كان الاعتمادُ على ما هو الأغلبُ من حالِ الرُّواةِ ؛ وإن لم يُعلَم الأغلبُ من ذلك ، فلا بُدَّ من الاختبارِ والامتحان

فإن قيل إنَّهُ وإن غلبَ السهوُ على الذكرِ ، أو تعادلا ، فالرَّاوى عَدلٌ ، والظاهرُ منهُ أنَّهُ لا يَروى إلاَّ ما يثقُ من نفسهِ بذكرهِ لهُ وضبطهِ . ولهذا ، فإنَّ الصحابةَ أنكرتْ على أبى هريرةَ كثرةَ روايتهِ ، حتى قالت عائشة ، رضِىَ اللهُ عنها « رحمَ اللهُ أبا هريرةَ ، لقد كان رجلاً مِهذَاراً فى حديثِ المِهرَاس » ومع ذلك

قبلوا أخبارَهُ ، لما كان الظاهرُ من حالهِ أنَّهُ لا يروِى إلاَّ ما يثقُ من نفسهِ بضبطهِ وذكرهِ . وأيضاً فإنَّ الخبرَ دليلٌ والأَصلُ فيهِ الصحَّةُ ، فتساوى الضبطِ والاختلالِ ، والذكرِ والنسيانِ غايتُهُ أنَّهُ موجِبٌ للشكِّ فى الصحَّةِ ؛ والشكُّ فى ذلك لا يقدحُ فى الأَصلِ ، كما إذا كانَ متطهراً ، ثمَّ شكَّ بعد ذلك أنَّهُ محدثٌ أو طاهرٌ ، فإنَّ الأَصلَ ههنا لا يُترَكُ بهذا الشكِّ

قلنـا : إذا كان الغرضُ إنَّما هو غلَبَةِ السهوِ ، أو التعادل ، فالراوِى ، وإن كان الغالبُ من حالهِ أنَّهُ لا يروى إلاَّ ما يَظنُّ أنهُ ذاكرٌ لهُ ، فذلك لا يُوجبُ حصول الظنِّ بصحَّةِ روايتِهِ ، لأَنَّ مَنْ شأنُهُ النسيانُ يظن أنَّهُ ما نسِيَ ، وإن كان ناسياً .وأمَّا إنكارُ الصحابةِ على أبى هريرَة كثرةَ الروايةِ ، فلم يكن ذلك لاختلالِ ضبطهِ وغلبةِ النسيانِ عليهِ ، بل لانَّ الإكثارَ مماَّ لا يُؤْمَنُ معهُ اختلالُ الضبطِ الذى لا يَعرضُ لمن قلَّتْ روايتُهُ وإن كان ذلك بعيداً

وما قيل من أنَّ الخبرَ دليلٌ ، والأصلُ فيـهِ الصحَّةُ ، فلا يترَكُ بالشك . قلنا إنَّما يكونُ دليلاً ، والأصلُ فيهِ الصحَّةُ ، إذا كان مُغلَّباً على الظنِّ ؛ ومع عَدم ترجيح ذكر الراوى على نسيانهِ لا يكونُ مُغلَّباً على الظنِّ ، فلا يكون دليلاً لوقوع التردُّدِ فى

كونهِ دليلاً، لا فى أمرٍ خارجٍ عنهُ، ولا كذلك فيما إِذا شكَّ فى الحديثِ، ثمَّ تيقَّنَ سابقةَ الطهارة، فإِنَّ تيقُّنَ الطهارة السابقةِ لا يقدحُ فيهِ الشكُّ الطارئ، وبالنظرِ اليهِ يترجَّحُ اليهِ أحدُ الاحتمالين، فلا يبقى معهُ الشكُّ فى الدوامِ، حتى إِنَّهُ لو بَقِيَ الشكُّ مع النظر الى الأَصل، لما حُكم بالطهارة

الشرط الرابع : أن يكونَ الراوى متَّصِفاً بصفةِ العدالة . وذلك يتوقَّفُ على معرفةِ (العدل) لغةً وشرعاً

أما العدلُ فى اللغة ، فهو عبارةٌ عن المتوسّط فى الأُمورِ من غير إِفراطٍ فى طرفى الزيادةِ والنقصانِ؛ ومنهُ قولهُ تعالى «وكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُم أُمَّة وَسَطاً» أى عدلاً. فالوسَطُ والعدل بمعنًى واحدٍ. وقد يُطلَقُ فى اللغةِ ويُرادُ بهِ المصدرُ المقَابِلُ للجورِ، وهو اتّصافُ الغيرِ بفعل ما يجبُ لهُ، وتركُ ما لا يجبُ، والجورُ فى مقابلتهِ . وقد يُطلقُ ويراد بهِ ما كان من الأَفعال الحسَنةِ يتعدَّى الفاعلَ إِلى غيرهِ؛ ومنهُ يقال للملك المحسن الى رعيَّتهِ : عادل

وأمَّا فى لسان المتشرّعة ، فقد يُطلَقُ ويُرادُ بهِ أهليَّةُ قبولِ الشهادة والرواية عن النبيّ صلى اللهُ عليهِ وسلم . وقد قال الغزالى فى معنى هذه الأهلية إِنها عبارةٌ عن استقامةِ السيرةِ والدين . وحاصلُها يرجعُ الى هيئةٍ راسخةٍ فى النفسِ تحملُ على مُلازَمةِ

التقوى والمروءةِ جميعاً ، حتى تحصلَ ثقةُ النفوسِ بصدقهِ

وذلك إنما يتحقّقُ باجتنابِ الكبائرِ وبعض الصغائرِ وبعضِ المُباحات . فقد روى ابنُ عُمَر عن أبيهِ عن النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أنهُ قالَ « الكبائرُ تسعٌ : الشركُ باللهِ تعالى ، وقتلُ النفس المؤمنة ، وقذفُ المحصنَة ، والزنا ، والفرارُ من الزحفِ ، والسحرُ ، وأكلِ مال اليتيم ، وعقوق الوالدَين المسلمين ، والإلحاد بالبيت الحرام »

وروى أبو هريرةَ مع ذلك : أكلُ الربا ، والانقلابُ الى الأعراب بعد هجرةٍ

وَرُوِيَ عن عليٍّ ، عليهِ السلامُ ، أنهُ أضافَ الى ذلك : السرقة وشُرْب الخمر

وأماّ بعضُ الصغائر فما يدلُّ فعلهُ على نقضِ الدين ، وعدمِ الترفّعِ عن الكذب ؛ وذلك كسرقةِ لقمةٍ ، والتطفيف بحبةٍ ، واشتراط أخذِ الأُجرة على إسماعِ الحديث ونحوه

وأماّ بعضُ المُباحاتِ فما يدلُّ على نقصِ المروءةِ ، ودناءةِ الهمّة ، كالأكل فى السوق ، والبول فى الشوارع ، وصحبة الأراذل والإفراط فى المزح ، ونحو ذلك مما يدلُّ على سرعةِ الإقدام على الكذبِ ، وعدم الاكتراث بهِ

ولا خلافَ فى اعتبار اجتنابِ هذه الأمور فى العدالة المعتبرة فى قبول الشهادةِ والرواية عن النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، لأنَّ مَنْ لا يجتنبُ هذه الأمورَ أحرى أن لا يجتنبَ الكذبَ ، فلا يكون موثوقاً بقوله . ولا خلاف أيضاً فى اشتراطِ هذه الأمور الأربعةِ فى الشهادة

وتختصُّ الشهادةُ بشروطٍ أُخَرَ : كالحرّية ، والذكورة ، والعدد والبصر ، وعدم القرابة ، والعداوة

وإذْ أتينا على تحقيق شروطِ الرواية ، فلا بدّ من الإشارة الى ذكر مسائلَ متشعّبةٍ عن شروطِ العدالة جرَتِ العادةُ بذكرها وهى ثمان مسائل : —

المسألة الأولى

مذهبُ الشافعيّ وأحمدَ ابن حنبل وأكثرِ أهل العلم أنَّ مجهولَ الحال غيرُ مقبول الرواية ، بل لا بُدَّ من خبرةٍ باطنةٍ بحالهِ ومعرفةِ سيرتهِ ، وكشف سريرتهِ ، أو تزكيةِ مَنْ عُرِفَتْ عدالتهُ وتعديلهِ لهُ

وقال أبو حنيفة وأتباعهُ : يُكتفى فى قبول الروايةِ بظهورِ الإسلام والسلامة عن الفسق ظاهراً

وقد احتجَّ النافون بحججٍ :

الأُولى : أن الدليلَ بنفي قبول خبرِ الفاسقِ وهو قولهُ تعالى « إِن جاءكم فاسقٌ بنبإٍ ، فتبيَّنوا » غيرَ أنَّا خالفناهُ فيمن ظهرتْ عدالتهُ بالاختبارِ بمعنى لا وجودَ لهُ فى محلّ النزاع، وهو ما اختصَّ بهِ من زيادةِ ظهورِ الثقة بقولهِ ، فوجب أن لا يُقبل . ولقائلٍ أن يقولَ : الآية انما دلَّتْ على امتناعِ قبول خبرِ الفاسق ، ومن ظهر إِسلامهُ وسلم من الفسقِ ظاهراً ، لا نُسلِّمُ أنهُ فاسقٌ حتى يندرجَ تحت عمومِ الآية . واحتمالُ وجودِ الفسق فيهِ لا يوجبُ كونهُ فاسقاً ، بدليلِ العدلِ المتَّفق على عدالتهِ

الحجة الثانية : أنهُ مجهولَ الحالِ فلا يُقبل اخبارهُ فى الرواية دفعاً لاحتمال مفسدةِ الكذب ، كالشهادةِ فى العقوبات . ولقائلٍ أن يقولَ : وان كان احتمالُ الكذبِ قائماً ظاهراً ، غيرَ أنَّ احتمالَ الصدقِ مع ظهورِ الإِسلام والسلامة من الفسقِ ظاهراً أظهر من احتمالِ الكذبِ . ومع ذلك ، فاحتمالُ القبولِ يكونُ أَولى من احتمالِ الردّ ؛ ولا يمكنُ القياسُ على الشهادةِ ، لأنَّ الاحتياطَ فى باب الشهادة أتمُّ منهُ فى باب الرواية . ولهذا ، كان العددُ والحرّيةُ مشترطاً فى الشهادةِ دون الرواية ، ومتعبداً فيها بألفاظٍ خاصَّةٍ غيرِ معتبرةٍ فى الرواية ، حتى إِنهُ لو قال « أعلم »

بدلَ قولِهِ « أشهد » لم يكن مقبولاً . وعلى هذا ، فلا يلزمُ من اشتراطِ ظهورِ العدالة فى الشهادة بالخبرةِ الباطنةِ اشتراطُ ذلك فى الرواية

الحجة الثالثة ، قالوا : أجمعنا على أنَّ العدالةَ شرطٌ فى قبولِ الروايةِ عن النبىِّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم ، وعلى أنَّ بلوغَ رتبةِ الاجتهادِ فى الفقهِ شرطٌ فى قبولِ الفتوى ، فإذا لم يظهرْ حالُ الراوى بالاختبار ، فلا تُقبلُ أخبارُهُ ، دفعاً للمفسدةِ اللازمة من فواتِ الشرط ، كما إذا لم يظهرْ بالاختبارِ بلوغُ المفتىِ رتبةَ الاجتهادِ فإنَّهُ لا يجبُ على المقلِّد اتّباعُهُ إجماعاً

ولقائلٍ أن يقول : المُجمَعُ على اشتراطِهِ فى الرواية العدالةُ بمعنى ظهور الإسلام ، والسلامةِ من الفسقِ ظاهراً أو بمعنى آخر والأوّل مُسلَّمٌ ، غيرَ أنَّ ما هو الشرطُ متحققٌ فيما نحنُ فيهِ . والثانى ممنوعٌ . كيف وإنَّ ما ذكرتموهُ من الوصفِ الجامعِ غيرُ مُناسبٍ لما سبقَ فى الحجّةِ المتقدِّمة . وبتقديرِ ظهورِ مُناسبةِ الوصفِ الجامع ، فالاعتبار بالمفتى غيرُ مُمكنٍ . وذلك لأنَّ بلوغَ رتبةَ الاجتهادِ أبعدُ فى الحصول من حصول صفةِ العدالةِ ولهذا كانتِ العدالةُ أغلبَ وقوعاً من رتبةِ الاجتهادِ فى الأحكام الشرعيّةِ وعند ذلك فاحتمال عدمِ صفةِ الاجتهادِ يكونُ أغلبَ من عدمِ

صفةِ العدالةِ، فلا يلزمُ من عدمِ قبولِ قولِ المفتى مع الجهلِ بحالهِ القولُ بعدَمِ قبولِ قولِ الراوى مع الجهلِ بحالهِ

الحجّةُ الرابعة أنَّ عدمَ الفسقِ شرطٌ فى قبولِ الرواية، فاُعتبرَ فيهِ الخبرةُ الباطنيةُ مبالغةً فى دفعِ الضررِ، كما فى عدَمِ الصبى والرقِّ والكفرِ فى قبول الشهادة

ولقائلٍ أن يقولَ ما ذكرتموهُ من الوصفِ الجامعِ غيرُ مُناسبٍ لما سبقَ تقريرُهُ فى الحجّةِ الثانية. وبتقديرِ مناسبتهِ، فالقياسُ على الشّهادة غيرُ مُمكنٍ لما تقدّم

الحجّةُ الخامسة، قالوا: رَدَّ عُمَرُ روايةَ فاطمةَ بنتِ قيس لمّاً كانت مجهولةَ الحال، وعلىٌّ عليهِ السلامُ ردَّ قولَ الأشجعى فى المفوَّضةِ؛ واشتهر ذلك فيما بين الصحابةِ، ولم يُنكرْهُ مُنْكِرٌ، فكانَ إجماعاً

ولقائلٍ أن يقولَ: أمّاً ردُّ عُمَرَ لخبرِ فاطمة إنّما كان لأنّهُ لم يظهرْ لهُ صدقُها. ولهذا، قال: كيف نقبلُ قولَ امرأةٍ لا ندرِى أصدقَتْ أم كذبتْ. وما نحن فيهِ ليس كذلك؛ فإنَّ من ظهر إسلامُهُ وسلامتُهُ من الفسق ظاهراً، فاحتمالُ صدقهِ لا مَحالةَ أظهرُ من احتمالِ كذبهِ. وأمّاً ردُّ علىٍّ، عليهِ السلامُ، لخبرِ الأشجعى فإنّما كان أيضاً لعدَمِ ظهورِ صدقِهِ عندَهُ. ولهذا،

وصفَهُ بكونهِ بوّالاً على عقبيهِ ، أى غيرَ محترزٍ فى أمور دينه .
ويجبُ أن يكونَ كذلك ، وإلاَّ كانَ مُخالفاً لقولهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « نحنُ نحكمُ بالظاهرِ ، واللهُ يتولى السرائر »

والمعتمدُ فى المسألةِ أنّا نقولُ : القولُ بوجوبِ قبولِ روايةِ مجهولِ الحالِ يستدعِي دليلاً . والأصلُ عدمُ ذلك الدليل . والمسألةُ اجتهاديّةٌ ظنيّةٌ . فكان ذلك كافياً فيها

فإن قيل : بيانُ وجودِ الدليلِ من جهةِ النصّ ، والإجماع ، والمعقول :

أمّا النصُّ فمن جهة الكتابِ والسنّة :

أمّا الكتابُ ، فقولهُ تعالى « إِنْ جاءَكُم فاسِقٌ بنبإٍ ، فتثبّتُوا » أمرَ بالتثبّتِ مشروطاً بالفسقِ ، فما لم يظهرِ الفسقُ لا يجبُ التثبّتُ فيهِ

وأمّا السنّةِ ، فمن وجهين : الأوّل قولهُ عليهِ السلامُ « إنما أحكمُ بالظاهرِ ، واللهُ يتولى السرائرَ » وما نحن فيهِ فالظاهرُ من حاله الصدقُ ، فكان داخلاً تحت عموم الخبر . الثانى أنّ النبيَّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم ، لمّا جاءهُ الأعرابيُّ ، وقال « أشهدُ أنَّ لاَ إلهَ إلاَّ اللهُ » وشهد برؤيةِ الهلال عندَهُ ، قَبِلَ شهادتهُ ، وأَمر بالنداء بالصّومِ لمّا ثبَتَ عندَهُ إسلامهُ ، ولم يعلمْ منهُ ما

يُوجِبُ فسقاً ؛ فالروايةُ أَولى

وأماَّ الإجماعُ فهو أنَّ الصحابةَ كانوا مُتَّفقين على قبولِ أقوال العبيدِ والنسوانِ والأعرابِ المجاهيلِ لماَّ ظهر إِسلامُهم وسلامتهم من الفسقِ ظاهراً

وأماَّ المعقولُ فمن وجهين : الأوّل أنَّ الراوى مُسلِمٌ لم يظهرْ منـهُ فسقٌ ، فكانَ خبرُهُ مقبولاً كإِخبارِهِ بكونِ اللحمِ لحمَ مذكى ، وكون الماء طاهراً أو نَجِساً ، وكون الجاريةِ المَبيعةِ رقيقةً وكونهِ متطهراً عن الحدثين ، حتى يصحَّ الاقتداء بهِ ونحوه. والثانى أنهُ لو أَسلم كافرٌ ، وروى عقيبَ إِسلامهِ خبراً من غير مهلةٍ ، فمع ظهورِ إِسلامهِ وعدم وجود ما يُوجِبُ فسقَهُ بعد إِسلامهِ ، يمتنعُ ردُّ روايتهِ . وإِذا قُبِلَتْ روايتـهُ حالَ إِسلامهِ ، فطولُ مُدَّتهِ فى الإِسلام أَولى أن لا تُوجِبَ ردَّهُ

والجوابُ عن الآيةِ أنَّ العملَ بموجبها ، نفياً وإِثباتاً ، متوقّفٌ على معرفةِ كونهِ فاسقاً ، أو ليسَ فاسقاً ، لا على عدمِ علمنـا بفسقهِ . وذلك لا يتمُّ دون البحثِ والكشفِ عن حالهِ

وعن الخبرِ الأوّل ، من ثلاثةِ أوجهٍ :

الأوّل أنَّ النبيَّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أضافَ الحكمَ بالظاهرِ الى نفسهِ ، ولا يلزمُ مثلهُ فى حقِّ غيرِهِ الاَّ بطريقِ القياس عليهِ ،

لا بنفسِ النصِّ المذكور . والقياسُ عليهِ ممتنعٌ ، لأنَّ ما للنبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، من الإطلاعِ والمعرفة بأحوالِ المخبرِ لصفاء جوهرِ نفسهِ واختصاصهِ عن الخلق بمعرفة ما لا يعرفهُ أحدٌ منهم من الأمورِ الغيبيَّة ، غيرُ متحققٍ فى حقِّ غيرهِ

الثانى أنَّهُ رتَّبَ الحكمَ على الظاهرِ؛ وذلك ، وإن كانَ يدلُّ على كونهِ علَّةً لقبولهِ والعملِ بهِ ، فتخلُّفُ الحكمِ عنهُ فى الشهادةِ على العقوباتِ والفتوى يدلُّ على أنَّهُ ليس بعلَّةٍ

الثالث ، المُعارضةُ بقولهِ تعالى « إنَّ الظنَّ لا يُغني مِنَ الحقِّ شيئًا » وليس العملُ بعموم أحد النصَّينِ ، وتأويل الآخر أولى من الآخر ، بل العملُ بالآية أولى ، لأنها متواترةٌ ، وما ذكروهُ آحادٌ

وعن الخبر الثانى : لا نُسلِّمُ أنَّ النبيَّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، لم يعلمْ من حالِ الأعرابى سوى الإسلام

وعن الإجماع ، لا نُسلِّمُ أنَّ الصحابةَ قبلوا روايةَ أحدٍ من المجاهيلِ فيما يتعلَّقُ بأخبارِ النبيِّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم . ولهذا ، ردُّوا روايةَ من جهلوهُ ، كردِّ عُمَرَ شهادةَ فاطمة بنتِ قيس ، وردِّ عليٍّ شهادةَ الأعرابى

وعن الوجهِ الأوَّل من المعقول بالفرقِ بين صوَرِ الاستشهاد ومحلِّ النزاعِ . وذلك ، من وجهين : الأوَّل أنَّ الروايةَ عن النبيِّ ،

صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، أعلى رتبةً وأشرفُ منصباً من الاخبارِ فيما ذكروهُ من الصوَر، فلا يلزمُ من القبولِ مع الجهلِ بحالِ الراوِى فيما هو أدنى الرتبتين قبولُهُ فى أعلاهما. الثانى أنَّ الاخبارَ فيما ذكروهُ من الصوَر مقبولٌ مع ظهورِ الفسقِ؛ ولا كذلك فيما نحنُ فيهِ

وعن الوجهِ الثانى من المعقولِ بمنعِ قبول روايتهِ دونَ الخبرةِ بحالهِ، لاحتمالِ أن يكونَ كذوباً، وهو باقٍ على طبعهِ. وإن قلنا: روايتهُ في مبدإِ إسلامهِ، فلا يلزمُ ذلك فى حالة دوامِهِ، لما بينَ ابتداء الإسلام ودوامِهِ من رقّةِ القلبِ، وشدّةِ الأخذِ بموجباتهِ، والحرص على امتثال مأموراتِهِ، واجتناب منهياتِهِ على ما يشهدُ بهِ العرفُ والعادةُ فى حقّ كلّ من دخل فى أمرٍ محبوبٍ، والتزمَهُ؛ فإنَّ غرامَهُ بهِ فى الابتداء يكونُ أشدَّ منهُ فى دوامِهِ

المسألة الثانية

الفاسقُ المتأوّلُ الذى لا يعلمُ فسقَ نفسهِ لا يخلو إمّاً أن يكونَ فسقُهُ مظنوناً، أو مقطوعاً بهِ

فإن كان مظنوناً، كفسق الحنفى إذا شربَ النبيذ، فالأظهرُ قبولُ روايتهِ وشهادتهِ. وقد قال الشافعيُّ، رضيَ اللهُ عنهُ: إذا

شرِبَ الحنفيُّ النبيذَ وأَحُدُّهُ وأقبلُ شهادتَهُ

وإن كانَ فسقُهُ مقطوعاً بهِ ، فإمّا أن يكونَ ممّنْ يرى الكذبَ ويتديّنُ بهِ ، أو لا يكونُ كذلك : فإن كان الأوّل ، فلا نعرفُ خلافاً فى امتناعِ قبولِ شهادتهِ ، كالخطائيّة من الرافضةِ ، لأنهم يرون شهادةَ الزُّورِ لموافقهم فى المذهبِ . وإن كانَ الثانى ، كفسقِ الخوارجِ الذين استباحوا الدارَ ، وقتلوا الأطفالَ والنسوانَ ، فهو موضعُ الخلافِ : فمذهبُ الشافعىّ وأتباعِهِ وأكثرِ الفقهاءِ أنّ روايتَهُ وشهادتَهُ مقبولةٌ . وهو اختيارُ الغزالىّ وأبى الحُسين البصرى وكثيرٍ من الأُصوليّين . وذهبَ القاضى أبو بكر والجبّائى وأبو هاشم وجماعةٌ من الأُصوليّين الى امتناعِ قبول شهادتهِ وروايتهِ . وهو المختارُ

وقد احتجّ النافون بحجةٍ ضعيفة . وذلك أنهم قالوا : أجمعنا على أنّ الفاسقَ المفروضَ ، لو كان عالماً بفسقهِ ، لم يقبلْ خبرهُ . فاذا كان جاهلاً بفسقهِ ، معتقداً أنهُ ليسَ بفاسقٍ ، فقد انضمّ الى فسقهِ فسقٌ آخر وخطيئةٌ أُخرى ، وهو اعتقادهُ فى الفسق أنهُ ليسَ بفسقٍ ، فكان أولى أن لا يُقْبَلَ خبرُهُ

ولقائلٍ أن يقولَ : إذا لم يعتقدْ أنهُ فاسقٌ ، وكان متحرّجاً مُحترِزاً فى دينهِ عن الكذبِ وارتكابِ المعصية ، فكان إخبارُهُ

مغلباً على الظنّ صدقهُ ، بخلافِ ما إذا علم أنَّ ما يأتى بهِ فسقاً ، فذلك يدلّ على قلّةِ مبالاتهِ بالمعصية ، وعدم تحرُّزهِ عن الكذبِ فافترقا .

والمعتمدُ فى ذلك النصُّ والمعقول :

أماَّ النصُّ ، فقولهُ تعالى « إِن جاءكم فاسقٌ بنبإٍ ، فَتَثَبَّتُوا » أمر بردّ نبإِ الفاسقِ . والخلافُ انما هو فيمن قطعَ بفسقهِ ، فكان مندرجاً تحت عموم الآية . غير أنَّا خالفناهُ فيمن كان فسقُهُ مظنوناً ، وما نحن فيهِ مقطوعٌ بفسقهِ ، فلا يكونُ فى معنى صورةِ المُخالفةِ . وأيضاً قولهُ تعالى « إِنَّ الظَّنَّ لا يُغنى مِنَ الحقِ شيئاً » غير أنَّا خالفناهُ فى خبرِ مَنْ ظهرت عدالتُهُ ؛ وفيمن كان فسقهُ مظنوناً ، فيبقى فيما عداهُ على مقتضى الدليل

وأَمَّا المعقولُ ، فهو أنَّ القولَ بقبولِ خبرهِ يستدعِي دليلاً ، والأصلُ عدمهُ

فإن قيلَ : بيانُ وجودِ الدليلِ النصُّ ، والإِجماعُ ، والقياسُ :

أماَّ النصُّ فقولُهُ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم « إِنَّما أُحكمُ بالظاهرِ ، واللهُ يتولى السرائر » والفاسقُ فيما نحن فيهِ محترزٌ عن الكذبِ ، متدينٌ بتحريمهِ ، فكان صدقُهُ فى خبرهِ ظاهراً ، فكان مندرجاً تحتَ عموم الخبر

وأمَّا الإجماعُ، فهو أنَّ علياً، عليهِ السلامُ، والصحابةَ قبلوا أقوالَ قتلَةِ عثمانَ والخوارجِ مع فسقِهم، ولم يُنكرْ ذلكَ منكِرٌ؛ فكان ذلك إجماعاً

وأمَّا القياسُ فهو أنَّ الظنَّ بصدقِهِ موجودٌ، فكان واجبَ القبولِ مبالغة فى تحصيلِ مقصودِهِ قياساً على العدلِ والمظنون فسقهُ

والجوابُ: عن الخبرِ ما سبق فى المسألةِ التى قبلَها

وعن الإجماع: أنَّا لا نُسلِّمُ أنَّ كلَّ مَنْ قبلَ شهادةَ الخوارجِ وقتلةِ عثمانَ كانوا يعتقدونَ فسقَهم؛ فإنَّ الخوارجَ من جملةِ المسلمين والصحابة، ولم يكونوا معتقدين فسقَ أنفسهم. ومع عدم اعتقادِ الجميع لفسقهم، وإن قبلوا شهادتهم، فلا يتحقَّقُ انعقادُ الإجماع على قبولِ خبر الفاسق

وعن القياس، بالفرق فى الأُصولِ المستشهَدِ بها. أمَّا فى العدلِ، فلظهورِ عدالتِه واستحقاقِه لمنصب الشهادةِ والروايةِ. وذلك يناسبُ قبولَهُ إعظاماً لهُ وإجلالاً، بخلافِ الفاسق. وأمَّا فى مظنونِ الفسقِ، فلأنَّ حالهُ فى استحقاقِ منصبِ الشهادةِ والروايةِ أقربُ مِنْ حالِ مَنْ كان فسقهُ مقطوعاً بِهِ فلا يلزمُ من القبولِ ثَمَّ، القبول هنا

المسألة الثالثة

اختلفوا فى الجرحِ والتعديلِ : هل يثبتُ بقولِ الواحدِ أو لا؟

فذهبَ قومٌ إلى أنَّهُ لا بُدَّ فى التعديلِ والجرحِ من اعتبارِ العدَدِ فى الروايةِ والشهادةِ . وذهب آخرونَ إلى الاكتفاء بالواحد فيهما ، وهو اختيارُ القاضى أبى بكر

والذى عليهِ الأكثرُ إنَّما هو الاكتفاء بالواحـدِ فى باب الرواية دون الشهادةِ ، وهو الأشبهُ . وذلك ، لأنَّهُ لا نصّ ولا إجماعَ فى هذهِ المسألة يدلُّ على تعيين أحدِ هذه المذاهب . فلم يبقَ غيرُ التشبيهِ والقياس

ولا يخفى أنَّ العدالةَ شرطٌ فى قبولِ الشهادةِ والرواية، والشرطُ لا يزيدُ فى إثباتهِ على مشروطِهِ ، فكان الحاقُ الشرطِ بالمشروطِ فى طريقِ إثباتِهِ أَولى من الحاقهِ بغيرِهِ . وقد اعتُبِرَ العددُ فى قبولِ الشهادةِ دونَ قبولِ الرواية ، فكان الحكمُ فى شرطِ كلّ واحدٍ منهما ما هو الحكمُ فى مشروطِهِ

فإن قيلَ : التزكيةُ والتعديلُ شهادةٌ ، فكان العددُ معتبراً فيهما كالشهادة على الحقوق

قلنا : ليس ذلكَ أَولى من قولِ القائل بأَنّها إخبارٌ، فلا

يُعتَبَرُ العددُ فى قبولها ، كنفس الرواية

فإن قيلَ : إلاَّ أَنَّ ما ذكرناهُ أَولى لما فيهِ من زيادةِ الاحتياط

قلنا : بل ما يقولُهُ الخصمُ أَولى حذراً من تضييع أوامرِ اللهِ تعالى ونواهيهِ . كيف وأنَّ اعتبارَ قولِ الواحدِ فى الجرح والتعديلِ أصلٌ متَّفقٌ عليهِ ، واعتبار ضمِّ قولِ غيرهِ إليهِ يستدعي دليلاً . والأصلُ عدمُهُ . ولا يخفى أنَّ ما يلزمُ منهُ موافقةُ النفى الأصلى أولى مماَّ يلزمُ منهُ مخالفتُهُ

المسألة الرابعة

اختلفوا فى قبولِ الجرح والتعديل دون ذكر سببهما : فقال قومٌ : لا بُدَّ من ذكر السبب فيهما ، أماَّ فى الجرحِ فلاختلافِ الناس فيما يجرحُ بهِ ، فلعلَّهُ اعتقده جارحاً وغيرُهُ لا يراهُ جارحاً ، وأماَّ فى العدالةِ فلأَنَّ مُطلقَ التعديلِ لا يكونُ مُحصِّلاً للثقةِ بالعدالة لجرى العادة بتسارُعِ الناسِ الى ذلك بناء على الظاهرِ

وقال قومٌ : لا حاجةَ إلى ذلك فيهما اكتفاء ببصيرةِ المزكّى والجارح ، وهو اختيارُ القاضى أبى بكر

وقال الشافعيُّ ، رضِيَ اللهُ عنهُ «لا بُدَّ من ذكر سبب الجرح ،

لاختلافِ الناسِ فيما يُجرَّحُ بهِ، بخلافِ العدالةِ، فإنَّ سببها واحدٌ لا اختلافَ فيهِ

ومنهم من عكسَ الحالَ واعتبر ذكرَ سببِ العدالة دون الجرح

والمختارُ إنَّما هو مذهبُ القاضى أبى بكر. وذلك، لأنَّهُ إمّا أن يكونَ المزكّى والجارحُ عدلاً بصيرًا بما يجرحُ بهِ ويعدلُ، أو لا يكون كذلك. فإنْ لم يكنْ عدلاً، أو كان عدلاً وليس بصيرًا، فلا اعتبار بقولهِ. وان كان عدلاً بصيراً وجب الاكتفاء بمطلق جرحهِ وتعديلهِ، إذ الغالبُ مع كونهِ عدلاً بصيرًا أنَّهُ ما أخبرَ بالعدالةِ والجرح، إلاَّ وهو صادقٌ فى مقالهِ. فلا معنى لاشتراط إظهار السببِ مع ذلك

والقولُ بأنَّ الناسَ قد اختلفوا فيما يُجرَّحُ بهِ، وإن كان حقاً إلاَّ أنَّ الظاهرَ من حال العدلِ البصيرِ بجهات الجرحِ والتعديل أنَّهُ أيضاً يكونُ عارفاً بمواقع الخلاف فى ذلك. والظاهرُ أنَّهُ لا يُطلقُ الجرحُ إلاَّ فى صورةٍ عُلِمَ الوفاق عليها، وإلاَّ كان مدلِّساً ملبِّساً بما يُوهمُ الجرح على من لا يعتقدهُ، وهو خلافُ مقتضى العدالةِ والدين. وبمثلِ هذا يظهرُ أنَّهُ ما أطلقَ التعديلَ إلاَّ بعد الخبرةِ الباطنةِ، والإحاطةِ بسريرةِ المُخبر عنهُ، ومعرفة اشتمالهِ على سبب العدالة دون البناء على ظاهرِ الحال

المسألة الخامسة

إِذا تعارضَ الجرحُ والتعديلُ، فلا يخلو إِماً أن يكونَ الجارحُ قد عيَّن السببَ، أو لم يعيّنْهُ: فإِنْ لم يُعيّنْهُ، فقولُ الجارحِ يكونُ مُقدّماً لاطلاعهِ على ما لم يعرفْهُ العدلُ، ولا نفاهُ لامتناعِ الشهادة على النفي. وإِنْ عيّنَ السببَ بأن يقولَ تقديراً: رأيتهُ، وقد قتلَ فلاناً، فلا يخلو إِماً أن لا يتعرّضَ المعدلُ لنفي ذلك، أو يتعرّض لنفيهِ

فإِن كان الأوّل، فقولُ الجارح يكونُ مقدّماً لما سبق. وإِن تعرّض لنفيهِ بأن قال: رأيتُ فلاناً المدّعى قتلهُ حياً بعد ذلك، فههُنا يتعارضان، ويصحُّ ترجيح أحدِهما على الآخر بكثرة العدد، وشدّة الورَع والتحفُّظ، وزيادة البصيرة الى غير ذلك مماً تُرجّحُ بهِ إِحدى الروايتين على الأُخرى كما سيأتى تحقيقهُ

المسألة السادسة

فى طرُقِ الجرحِ والتعديل

أماَّ طرقُ التعديلِ فمتفاوتةٌ فى القوَّةِ والضعفِ. وذلك، لأنهُ لا يخلو إِماَّ أن يُصرّح المزكّى بالتعديلِ قولاً، أو لا يصرّح بهِ

فإن صرّحَ بهِ بأن يقولَ « هو عَدْلٌ » رِضاً ، فإما أن يذكرَ مع ذلك السببَ بأن يقولَ « لأنى عرَفْتُ منهُ كذا وكذا » أو لا يذكر السبب . فإن كان الأوّل ، فهو تعديلٌ متَّفَقٌ عليهِ . وإن كان الثانى فَمُختلَفٌ فيهِ . والأظهرُ منهُ التعديل ، كما سبق فى المسألةِ المتقدّمة . فهذا الطريقُ مرجوحٌ بالنسبةِ الى الأوّل للاختلافِ فيهِ ولنقصانِ البيان فيهِ بخلافِ الأوّل

وأماً إن لم يصرّح بالتعديل قولاً، لكن حكَمَ بشهادتهِ، أو عملَ بروايتهِ، أو روى عنهُ خبراً

فإن حكمَ بشهادتهِ فهو أيضاً تعديلٌ متَّفَقٌ عليـهِ . وإلاّ كان الحاكم فاسقاً بشهادةِ مَنْ ليس بعدلٍ عندهُ. وهذه الطريقُ أعلى من التزكية بالقول من غير ذكرِ سببٍ لتفاوتهما فى الاتّفاق والاختلاف ، أللّهُمَّ إلاّ أن يكونَ الحاكمُ ممَّنْ يَرى الحكمَ بشهادةِ الفاسق. وأماً بالنسبةِ الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالأَشبهُ التعادلُ بينهما لاستوائِهما فى الاتفاق عليهما . والأوَّلُ ، وإن اختصَّ بذكر السبب ، فهـذا مختصٌّ بإلزام الغير بقبولِ الشاهد، بخلاف الأول

وأماً إن عمل بروايتهِ على وجهٍ عُلِم أنهُ لا مستندَ لهُ فى العملِ سواها ، ولا يكونُ ذلك من بابِ الاحتياطِ ، فهو أيضاً تعديلٌ

متفَقٌ عليهِ؛ وإلاّ كان عملهُ بروايةِ مَنْ ليس بعدلٍ فسقاً. وهذا الطريقُ، وإن احتملَ أن يكونَ العملُ فيهِ مستنداً الى ظهورِ الإسلام والسلامةِ من الفسقِ ظاهراً، كما فى التعديل بالقول من غيرِ ذكر السبب، فهو راجحٌ على التعديل بالقول من غيرِ ذكر السبب، للاتفاق عليهِ والاختلاف فى ذلك، ومرجوحٌ بالنسبةِ الى التزكيةِ بالقول مع ذكر السبب، وبالنسبةِ الى الحكمِ بالشهادة، لأنّ بابَ الشهادةِ أعلى من بابِ الرواية. ولذلك، اشتُرِطَ فيهِما لم يشترَطْ فى باب الرواية كما سيأتى تعريفهُ، فكان الاحتياطُ والاحترازُ فيها أتمّ وأوفى

وأمّا إن روى عنهُ، فهذا مما اختلفَ فيهِ هل هو تعديلٌ أو لا

ومنهم مَنْ فصّلَ وقال: إن عُرِفَ من قولِ المزكى أو عادتهِ أنهُ لا يروى الاّ عن العدل، فهو تعديلٌ، وإلاّ فلا. وهو المختارُ. وذلك، لأنّ العادةَ جاريةٌ بالرواية عمّنْ لو سُئِلَ عن عدالتهِ لتوقّفَ فيها. ولا يلزمُ من روايتهِ عنهُ، مع عدمِ معرفتهِ بعدالتهِ، أن يكونَ ملبِّساً مدلِّساً فى الدِّين، كما قيل. لأنهُ إنما يكونُ كذلك إن لو أَوْجَبَتْ روايتهُ عنهُ على الغيرِ العملَ بها، وليس كذلك؛ بل غايتهُ أنهُ قال «سمعتهُ يقولُ كذا» فعلى السامعِ بالكشف

عن حالِ المرويِّ عنهُ إن رامَ العملَ بمقتضى روايتِهِ . وإلاَّ ، كان مقصراً . وهذا الطريقُ يشبهُ أن يكونَ مرجوحاً بالنسبةِ الى باقى الطرُقِ

أمَّا بالنسبةِ الى التصريح بالتعديلِ فظاهرٌ ، ولا سيَّما إن اقترنَ بذكر السبب للاتفاق عليهِ والاختلاف فى هذا الطريق . ولهذا ، يكونُ مرجوحاً بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليهِ ولاختصاص الشهادة بما ذكرناهُ قبل

وأمَّا بالنسبةِ الى العملِ بالرواية ، فلاشتراكهما فى أصلِ الرواية واختصاص أحدهما بالعمل بها

وأما طرُقُ الجرح فهو أن يصرِّح بكونهِ مجروحاً ، ويذكرَ مع ذلك سببَ الجرح . وإن لم يذكرْ معـهُ سببَ الجرح ، فهو جرحٌ كما سبق فى المسألةِ المتقدّمة ؛ لكنهُ دون الأوَّل للاختلاف فيهِ ، وللاتفاق على الأوَّل . وليس من الجرح تركُ العملِ بروايتهِ والحكم بشهادتهِ ، لجواز أن يكونَ ذلك بسببٍ غيرِ الجرح . وذلك ، إمَّا لمعارضٍ ، وإمَّا لأنهُ غيرُ ضابطٍ ، أو لغلبةِ النسيانِ والغفلةِ عليهِ ونحوه ، ولا الشهادة بالزنا ، وكلُّ ما يُوجِبُ الحدُّ على المشهودِ عليهِ ، إذا لم يكملْ نصابُ الشهادةِ ، لأنهُ لم يأتِ بصريح القذف ، وإنما جاءَ ذلك محيَ الشهادة ، ولا بما يسوغُ فيهِ الاجتهادُ

وقد قال بهِ بعضُ الأئمةِ المجتهدين ، كاللعبِ بالشطرنج وشربِ النبيذ ونحوهِ ، ولا بالتدليس ، وذلك كقولِ مَنْ لم يُعاصرِ الزهرى مثلاً ، ولكنّهُ روى عمّنْ لَقِيَهُ ؛ قولاً يُوهِمُ أنهُ لَقِيَهُ ، ولقولهِ : حدّثنا فلانٌ وراءَ النهرِ ، موهماً أنهُ يريد جيحان ، وإنما يُشيرُ بهِ الى نهرِ عيسى مثلاً ، لأنهُ ليس بكذبٍ ، وانما هو من المعاريضِ المغنية عن الكذبِ

المسألة السابعة

اتفقَ الجمهورُ من الأئمةِ على عدالةِ الصحابةِ . وقال قومٌ إنَّ حكمهم فى العدالةِ حكمُ مَنْ بعدهم فى لزومِ البحثِ عن عدالتهم عند الرواية . ومنهم مَنْ قال إنهم لم يزالوا عدولاً الى حين ما وقع من الاختلافُ والفتن فيما بينهم ؛ وبعد ذلك ، فلا بُدَّ من البحثِ فى العدالةِ عن الراوى أو الشاهد منهم ، إذا لم يكنْ ظاهرَ العدالة ومنهم مَنْ قالَ بأنَّ كلَّ مَنْ قاتَلَ علياً عالماً منهم ، فهو فاسقٌ مردودُ الروايةِ والشهادة ، لخروجهم عن الإمام الحقّ . ومنهم من قال بردّ روايةِ الكلّ وشهادتهم ، لأنَّ أحدَ الفريقين فاسقٌ ، وهو غيرُ معلوم ولا معيّنٍ . ومنهم من قال بقبول رواية كلّ واحدٍ منهم وشهادتهِ ، اذا انفردَ ، لأنَّ الأَصلَ فيهِ العدالةُ ، وقد شككنا

فى فسقهِ ، ولا يُقبلُ ذلك منهُ مع مخالفة التحقق فسق أحدِهما من غيرِ تعيينٍ

والمختارُ إنّما هو مذهبُ الجمهورِ من الأئمةِ ، وذلك بما تحقق من الأدلّةِ الدالّةِ على عدالتهم ونزاهتهم وتخييرهم على من بعدهم . فمن ذلك قولهُ تعالى « وكذلك جعلناكُمْ أُمّةً وَسَطاً » أى عدولاً . وقولهُ تعالى « كنتم خيرَ أُمّةٍ أُخرجتْ للناسِ » وهو خطابٌ مع الصحابةِ الموجودين فى زمن النبىّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم . ومنها قولهُ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «أَصْحابى كالنُّجوم بأيّهم اقتديتُم اهتديتُم » والاهتداء بغيرِ عدلٍ مُحالٌ . وقولُهُ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «إنَّ اللهَ اختارَ لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً » واختيارُ اللهِ تعالى لا يكونُ لمن ليسَ بعدلٍ . ومنها ما ظهر واشتهرَ بالنقلِ المتواترِ الذى لا مراءَ فيهِ من مناصرتهم للرّسولِ ، والهجرةِ اليهِ ، والجهادِ بين يديهِ ، والمحافظةِ على أُمورِ الدين ، وإقامة القوانين ، والتشدُّدِ فى امتثالِ أوامرِ الشرع ونواهيهِ ، والقيام بحدودِهِ ومراسيمِهِ ، حتى إنّهم قتلوا الأهلَ والأولادَ حتى قامَ الدّينُ واستقام ؛ ولا أدلَّ على العدالةِ أكثرُ من ذلك

وعند ذلك ، فالواجبُ أن يُحمَلَ كلُّ ما جرى بينهم من الفِتَنِ على أحسنِ حالٍ ، وإن كان ذلك إنّما لِمَا أدّى اليهِ اجتهادُ

كلِّ فريقٍ من اعتقادِهِ أنَّ الواجبَ ما صار اليـهِ ، وانهُ أوفقُ للدّين وأصلحُ للمسلمين . وعلى هذا ، فإِماَّ أن يكونَ كلُّ مجتهدٍ مُصيباً ، أو أنَّ المُصيبَ واحدٌ ، والآخر مخطئٌ فى اجتهادِهِ . وعلى كلا التقديرَين ، فالشهادةُ والروايةُ من الفريقين لا تكونُ مردودةً ؛ أماَّ بتقديرِ الإِصابةِ فظاهرٌ ، وأماَّ بتقديرِ الخطإِ مع الاجتهادِ فبالإِجماع . وإِذ أتينا على ما أردناهُ من بيانِ عدالةِ الصحابةِ ، فلا بُدَّ من الإِشارة إِلى بيان من يقعُ عليـهِ اسمُ الصحابيِّ

المسألة الثامنة

اختلفوا فى مُسمَّى الصحابى : فذهبَ أكثرُ أصحابنـا وأحمدُ ابن حنبل إِلى أنَّ الصحابى مَنْ رأى النبيَّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، وإِن لم يختصَّ بهِ اختصاصَ المصحوبِ ، ولا روى عنـهُ ، ولا طالتْ مُدَّةُ صحبتهِ . وذهب آخرونَ إِلى أنْ الصحابى إِنما يُطلَقُ على مَنْ رأى النبيَّ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، واختصَّ بهِ اختصاصَ المصحوبِ ، وطالتْ مُدَّةُ صحبتهِ ، وإِنْ لم يروِ عنهُ . وذهبَ عُمَرُ ابنُ يحيي إِلى أنَّ هـذا الاسمَ إِنَّما يُسمَّى بهِ من طالتْ صحبتهُ للنبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، وأخذَ عنهُ العلمَ

والخلافُ فى هذهِ المسألةِ ؛ وإن كانَ آيلاً الى النزاعِ فى الإطلاق اللفظى ، فالأشبهُ إنّما هو الأوّلُ . ويدلُّ على ذلك ثلاثةُ أُمورٍ

الأوّل أنَّ الصاحبَ اسمٌ مُشتقٌّ من الصحبةِ ، والصحبةُ تعمُّ القليلَ والكثيرَ ؛ ومنهُ يُقالُ صَحِبتُهُ ساعةً ، وصحبتهُ يوماً وشهراً ، وأكثرُ من ذلك ، كما يُقالُ : فلانٌ كلّمنى وحدّثنى وزارنى ، وإن كان لم يكلّمْهُ ولم يُحدِّثْهُ ولم يَزُرْهُ سوى مرّةٍ واحدةٍ

الثانى أنّهُ لو حلف أنّهُ لا يصحبُ فلاناً فى السفرِ ، أو ليصحبَنّهُ ، فإنّهُ يبرُّ ويحنثُ بصحبتهِ ساعةً

الثالثُ أنّهُ لو قال قائلٌ : صحبتُ فلاناً ، فيصحُّ أن يُقالَ : صحبتَهُ ساعةً أو يوماً أو أكثر من ذلك ، وهل أخذت عنهُ العلمَ ورويتَ عنهُ ، أو لا ، ولولا أنَّ الصحبةَ شاملةٌ لجميعِ هذهِ الصورِ ، ولم تكن مختصّةً بحالةٍ منها ، لما احتيج إلى الاستفهامِ

فإن قيلَ : إنَّ الصاحبَ فى العُرْفِ إنّما يُطلَقُ على المكاثرِ الملازم ، ومنهُ يُقال : أصحابُ القريةِ ، وأصحابُ الكهفِ والرقيم ، وأصحابُ الرسول ، وأصحابُ الجنّة ، للملازمين لذلك ، وأصحاب الحديث للملازمين لدراستهِ وملازمتهِ دون غيرِهم . ويدلُّ على ذلك أيضاً أنّهُ يصحُّ أن يقالَ : فلان لم يصحبْ فلاناً ، لكنّهُ

وَفَدَ عليهِ أو رآهُ ، أو عاملهُ .

والأصلُ فى النفى أن يكونَ محمولاً على حقيقتهِ ، بل ولا يكفى ذلك ، بل لا بُدَّ مع طولِ المدةِ من أخذِ العلمِ والروايةِ عنهُ . ولهذا ، يصحُّ أن يُقالَ المُزَنىُّ صاحب الشافعى ، وأبو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا أبى حنيفة ؛ ولا يصحُّ أن يُقالَ لمن رآهما وعاشرَهما طويلاً ، ولم يأخذ عنهما ، أنهُ صاحبٌ لهما

والجوابُ عن الشبهةِ الأولى أنّا لا نُسلِّمُ أنَّ اسمَ الصاحبِ لا يُطلَقُ إلاَّ على المُكاثِرِ الملازمِ ، ولا يلزمُ من صحَّةِ اطلاقِ اسمِ الصاحبِ على الملازم المكاثرِ كما فى الصوَر المستشهد بها امتناعُ اطلاقهِ على غيرهِ ، بل يجب أن يُقالَ بصحَّةِ اطلاقِ ذلك على المكاثر وغيرهِ حقيقةً ، نظراً إلى ما وقعَ بهِ الاشتراكُ نفياً للتجوُّزِ ؛ والاشتراكِ عن اللفظ وصحَّةُ النفى إنَّما كان لأنَّ الصاحبَ فى أصلِ الوضع ، وإن كان لمن قلَّتْ صحبتُهُ أو كثرت ، غير أنَّهُ فى عرف الاستعمالِ لمن طالت صحبتهُ . فإنْ أُريدَ نفىُ الصحبةِ بالمعنى العرفىّ ، فحقٌّ . وان أُريدَ نفيها بالمعنى الأصلى ، فلا يصحُّ

وهذا هو الجوابُ عمّاَ قيل من اشتراطِ أخذ العلمِ والروايةِ عنهُ أيضاً

وإذا عُرِفَ ذلك ، فلو قال مَنْ عاصَرَ النبيَّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أنا صحابيٌّ مع إسلامهِ وعدالتهِ ، فالظاهرُ صدقهُ . ويحتمل أن لا يصدقَ فى ذلك ، لكونهِ متهماً بدعوى رتبةٍ يُثبتها لنفسهِ ، كما لو قال : أنا عدلٌ ، أو شهدَ لنفسهِ بحقٍّ

هذا ما أردناهُ من الشروط المعتبرة . وأما الشروطُ التى ظنَّ أنها شروطٌ ، وليست كذلك ، فشروطٌ منها أنهُ ليسَ من شرطِ قبول الخبر العدد ، بل يكفى فى القبولِ خبرُ العدلِ الواحدِ ، خلافاً للجبائى ، فإنهُ قال : لا يُقبَلُ الاَّ أن يُضافَ اليهِ خبرُ عدلٍ آخر ، أو موافقة ظاهراً ، وان يكونَ منتشراً فيما بين الصحابةِ أو عملَ بهِ بعضُ الصحابةِ . ونُقِلَ عنهُ أيضاً أنهُ لا يُقبَلُ الخبرُ فى الزنا الاَّ من أربعةٍ . والوجهُ فى الاحتجاجِ والانفصالِ ما سبق فى مسألةِ وجوبِ التعبُّدِ بخبرِ الواحد . وأيضاً فليسَ من شرطهِ الذكورةُ لما اشتهر من أخذِ الصحابة بأخبار النساء ، كما سبق بيانهُ ؛ ولا البصرُ ، بل يجوزُ قبول روايةِ الضرير إذا كان حافظاً لما يسمعهُ ، ولهُ آلةُ إدائهِ . ولهذا كانت الصحابةُ تروِى عن عائشة ما تسمعهُ من صوتها ، مع أنهم لا يرونَ شخصها ؛ ولا عدمُ القرابةِ ، بل تجوزُ روايةُ الولدِ عن الوالد ، وبالعكس ، لاتّفاق الصحابةِ على ذلك ؛ ولا عدم العداوة ، لأنَّ حكمَ الرواية

عامٌّ ، فلا يختصُّ بواحدٍ معيَّنٍ ، حتى تكونَ العداوةُ مؤثِّرةً فيهِ ؛ ولا الحرِّيةِ ، بل هذه الأُمورُ إِنَّما تُشترَطُ في الشهادة . ولا يُشترطُ أيضاً في الراوي أن يكونَ مكثِراً من سماعِ الأحاديثِ مشهورَ النسب ، لاتفاقِ الصحابةِ على قبولِ روايةِ من لم يروِ سوى خبرٍ واحدٍ ، وعلى قبولِ روايةِ من لا يُعرف نسبهُ ، اذا كان مشتملاً على الشرائطِ المعتبرة . ولا يشترطُ أيضاً أن يكون فقيهاً عالماً بالعربيَّة وبمعنى الخبر ، وسواءٌ كانت روايتهُ موافِقةً للقياس أو مخالفةً ، خلافاً لأبي حنيفة فيما يُخالِفُ القياس ، لقولهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم : « نضرَ اللهُ امرأً سمعَ مقالتي فوَعاها » الى قولهِ : « فرُبَّ حاملِ فِقهٍ ليسَ بفقيهٍ » دعا لهُ وأقرَّهُ على الروايةِ ، ولو لم يكنْ مقبولَ القول لما كان كذلك ، ولأنَّ الصحابةَ سمعوا أخبارَ آحادٍ لم يكونوا فقهاء كما ذكرناهُ فيما تقدَّم ، ولأنَّ الاعتمادَ على خبرِ النبيِّ ، صلى الله عليهِ وسلم . والظاهرُ من الراوي اذا كان عدلاً متديِّناً أنهُ لا يروي الاَّ ما يتحقَّقهُ على الوجهِ الذي سمعهُ

القسم الثالث

فى مُستَنَدِ الراوى وكيفيّة روايته

الراوى لا يخلو إما أن يكونَ صحابياً، أو غيرَ صحابى. فإن كان صحابياً فقد اتفقوا على أنهُ اذا قال: سمعتُ رسولَ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، يقولُ كذا، أوأخبرنى، أو حدّثنى، أو شافهنى رسولُ الله بكذا، فهو خبرٌ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، واجبُ القبولِ؛ واختلفوا فى مسائل

المسألة الأولى

اذا قال الصحابىُّ: قال رسولُ اللهِ كذا، اختلفوا فيهِ فذهب الأكثرون الى أنهُ سمعهُ من النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، فيكونُ حجّةً من غيرِ خلاف. وقال القاضى أبو بكر: لا يُحكَمُ بذلك، بل هو متردّدٌ بين أن يكونَ قد سَمِعَهُ من النبيّ عليهِ السلامُ، وبين أن يكونَ قد سمعهُ من غيرهِ. وبتقديرِ أن يكونَ قد سمعهُ من غيرِ النبيّ، صلى اللهُ عليه وسلم، فمن قال بعدالةِ جميع الصحابةِ، فحكمهُ حكمُ ما لو سمعهُ من النبيّ، صلى اللهُ عليهِ

وسلم ؛ ومن قال بأنَّ حكمَ الراوى من الصحابةِ حكمُ غيرِهم فى وجوبِ الكشفِ عن حالِ الراوى منهم ، فحكمهُ حكم مراسيل تابع التابعين ؛ وسيأتى تفصيلُ القولِ فيهِ

والظاهرُ أنَّ ذلك محمولٌ على سماعهِ من غيرِ واسطةٍ مع إمكان سماعهِ من الواسطةِ ، لأنَّ قولهُ « قال » يوهِمُ السماعَ من النبيّ ، صلى اللهُ عليـهِ وسلم ، من غيرِ واسطةٍ إيهاماً ظاهراً . والظاهرُ من حالِ الصحابيّ العَدْلِ العارفِ بأوضاعِ اللغةِ أنَّهُ لا يأتى بلفظٍ يوهِمُ معنى ، ويريدُ غيرَهُ

المسألة الثانية

اذا قال الصحابى « سمعتُ رسولَ اللهِ ، صلى اللهُ عليه وسلم ، يأمرُ بكذا ، أو ينهى عن كذا » اختلفوا فى كونهِ حجةً . فذهبَ قومٌ الى أنهُ ليسَ بحجّةٍ ، لأنَّ الاحتجاجَ إنما هو بلفظِ النبيّ ، صلى اللهُ عليـهِ وسلم ؛ وقولُ الصحابى « سمعتهُ يأمرُ وينهى » لا يدلُّ على وجودِ الأمرِ والنهى من النبيّ ، صلى اللهُ عليه وسلم ، لاختلاف الناس فى صيَغ الأَمر والنهى ؛ فلعلّهُ سمعَ صيغةً اعتقد أنها أمرٌ أو نهيٌ ، وليست كذلك عند غيرهِ ؛ ويحتمل أنهُ سمعَ النبيَّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، يأمرُ بشىءٍ أو ينهى عن شىءٍ ، وهو

مِمَّنْ يعتقدُ أنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن جميعِ أضدادِهِ ، وأنَّ النهيَ عن الشيء أمرٌ بأحدِ أضدادِهِ ، فنقلَ الأمرَ والنهيَ ، وليس بأمرٍ ولا نهي عند غيرِهِ

والذي عليهِ اعتمادُ الأكثرين أنهُ حجّةٌ ، وهو الأظهرُ . وذلك لأنَّ الظاهر من حالِ الصحابي مع عدالتِهِ ومعرفتِهِ بأوضاعِ اللغةِ أن يكونَ عارفاً بمواقعِ الخلافِ والوفاق . وعند ذلك . فالظاهرُ من حالهِ أنهُ لا ينقلُ إلاَّ ما تحقّقَ أنهُ أمرٌ أو نهيٌ من غيرِ خلافٍ ، نفياً للتدليس والتلبيس عنهُ بنقلِ ما يُوجِبُ على سامعِهِ اعتقادَ الأمرِ والنهي فيما لا يعتقدهُ أمراً ولا نهياً

المسألة الثالثة

إذا قال الصحابي : أُمِرْنا بكذا أو نُهينا عن كذا ، وأُوجِبَ علينا كذا وحُرِّمَ علينا كذا ، أو أُبيح لنا كذا ، فمذهبُ الشافعي وأكثرِ الأئمّةِ أنهُ يجبُ إضافةُ ذلك الى النبيّ عليهِ السلام . وذهبَ جماعةٌ من الأصوليّين والكَرخيّ من أصحاب أبي حنيفة إلى المنعِ من ذلك ، مصيراً منهم إلى أنَّ ذلك متردّدٌ بين كونهِ مُضافاً الى النبيّ عليهِ السلامُ ، وبين كونهِ مُضافاً الى أمرِ الكتابِ أو الأمّةِ ، أو بعضِ الائمة ، وبين أن يكونَ قد قالَ ذلك عن

الاستنباطِ والقياس، وأضافهُ الى صاحبِ الشرعِ، بناءً على أنَّ مُوجبَ القياسِ مأمورٌ باتباعهِ من الشارع

وإذا احتمل واحتمل، لا يكونُ مُضافاً الى النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بل ولا يكونُ حجّةً. والظاهرُ مذهبُ الشافعي. وذلك، لأنَّ من كان مُقدَّماً على جماعةٍ، وهم بصَددِ امتثالِ أوامرهِ ونواهيهِ، فإذا قالَ الواحدُ منهم: أُمِرْنا بكذا، ونُهينا عن كذا، فالظاهرُ أنهُ يُريدُ أمرَ ذلك المقدّمِ ونهيَهُ والصحابة بالنسبة الى النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، على هذا النحو. فإذا قال الصحابي منهم: أُمرنا أو نُهينا: كان الظاهرُ منهُ أمرَ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، ونهيَهُ. ولا يمكنُ حملهُ على أمر الكتاب ونهيهِ، لأنهُ لو كان كذلك، لكان ظاهراً للكلّ، فلا يختصُّ بمعرفتهِ الواحدُ منهم، ولا على أمر الأُمّة ونهيها، لأنَّ قول الصحابي: أُمرنا ونُهينا قولُ الأُمّةِ، وهم لا يَأمرونَ وينهونَ أنفسهم، ولا على أمرِ الواحدِ من الصحابة، إذ ليسَ أمرُ البعضِ للبعضِ أولى من العكس. كيف وإنَّ الظاهرَ من الصحابي أنهُ إنَّما يَقصِدُ بذلك تعريفَ الشرعِ. وذلك لا يكونُ ثابتاً بأمرِ الواحدِ من الصحابة ونهيهِ، ولا أن يكونَ ذلك بناءً على ما قيل من القياس والاستنباط لوجهين:

الأوّل أنّ قولَ الصحابي : أُمرنا ونُهينا ، خطابٌ مع الجماعةِ ؛ وما ظهر لبعضِ المجتهدين من القياسِ ، وإن كان مأموراً باتباع حكمِهِ ، فذلك غيرُ مُوجبٍ للأمر باتّباعِ من لم يظهرْ لهُ ذلك القياسُ

الثاني أنّ قولهُ : أُمرنا ونُهينا بكذا عن كذا ، إنّما يُفهَمُ منهُ مُطلقُ الأمرِ والنهي ، لا الأمر باتّباع حكم القياس

المسألة الرابعة

اختلفوا في قول الصحابي : من السُنَّةِ كذا. فذهبَ الأكثرون الى أنّ ذلك محمولٌ على سُنَّةِ رسولِ اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، خلافاً لأبي الحسن الكَرْخي من أَصحاب أبي حنيفة . والمختارُ مذهبُ الأكثرين ، وذلك لما ذكرناهُ في المسألة المتقدّمة

فإن قيل: اسمُ السُنَّةِ متردّدٌ بين سُنةِ النبيّ ، وسُنَّةِ الخلفاء الراشدين ، على ما قال ، صلى اللهُ عليهِ وسلم « عليكم بِسُنَّتِي وسُنَّةِ الخُلَفَاءِ الرّاشدين من بعدى ، عَضُّوا عليها بالنّواجذِ » واذا كان اللفظُ متردّداً بين احتمالين ، فلا يكون صرفهُ الى أحدِهما دونَ الآخر أَولى من العكس

قلنا : وإن سلّمنا صحّةَ اطلاقِ السُنَّةِ على ما ذكروهُ ، غير

أنَّ احتمالَ إرادةِ سُنَّةِ النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أولى لوجهين :

الأوّل أنَّ سنَّة النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أصلٌ ، وسنَّة الخلفاء الراشدين تبع لِسنَّة النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ؛ ومقصودُ الصحابيِّ انما هو بيانُ الشرعيَّةِ . ولا يخفى أنَّ إسنادَ ما قُصِدِ بيانهُ الى الأصلِ أَولى من إسنادهِ الى التابع

الثاني أنَّ ذلك هو المتبادرُ الى الفهم من اطلاقِ لفظِ السُنة في كلامِ الصحابي لما ذكرناهُ في المسألةِ المتقدّمة ، فكانَ الحملُ عليهِ أَولى

المسألة الخامسة

اذا قال الصحابيّ : كُنَّا نفعلُ كذا ، وكانوا يفعلونَ كذا ، وذلك كقولِ عائشة : « كانوا لا يقطعونَ في الشيء التافهِ » ، وكقولِ ابراهيم النخعي : « كانوا يحذفون التكبيرَ حذفاً » فهو عند الأكثرينَ محمولٌ على فعلِ الجماعةِ دونَ بعضِهم ، خلافاً لبعضِ الأُصوليين . ويدلُّ على مذهبِ الأكثرين أنَّ الظاهرَ من الصحابيِّ أنهُ انما أوردَ ذلك في معرضِ الاحتجاج ، وانما يكونُ ذلك حجَّةً إن لو كان ما نقلهُ مستنداً الى فعل الجميعِ ، لأنَّ فعلَ البعضِ لا يكونُ حجَّةً على البعضِ الآخر ، ولا على غيرِهم

فإن قيل : لو كان ذلك مستنداً الى فعل الجميع ، لكان اجماعاً ، ولما ساغ مخالفتهُ بطريق الاجتهاد فيهِ ، وحيث سوَّغتم ذلك دلَّ على عودهِ الى البعضِ دون الكلّ

قلنا : تسويغُ الاجتهادِ فيهِ انما كانَ لأنَّ اضافةَ ذلك الى الجميعِ وقع ظناً لا قطعاً ؛ وذلك ، كما يسوغُ الاجتهادُ فيما يرويهِ الواحدُ من الألفاظ القاطعةِ في الدلالة عن النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، لما كان طريق اتباعهِ ظنياً ، وان كان لايسوغُ فيهِ الاجتهادُ عند ما اذا ثبتَ بطريقٍ قاطع

وأماَّ إن كانَ الراوى غيرَ صحابى ، فمستندُهُ في الروايةِ إماَّ قراءةُ الشيخ لِما يرويهِ عنهُ ، أو القراءة على الشيخ ، أو اجازةُ الشيخِ لهُ ، أو أن يكتبَ لهُ كتاباً بما يرويه عنهُ ، أو يناولِهُ الكتابَ الذى يرويهِ عنهُ ، أو أن يرى خطاً يظنُّهُ خطَّ الشيخ بأنى سمعتُ عن فلان كذا

فإن كان مستندُهُ في الروايةِ قراءة الشيخ ، فإما أن يكونَ الشيخُ قد قصد اسماعَهُ بالقراءةِ ، أو لم يقصدْ اسماعَهُ بطريقٍ من الطرق : فإن قصد اسماعَهُ بالقراءة أو مع غيرهِ ، فهذا هو أعلى الرُّتبِ في الرواية ، وللراوى عنهُ أن يقولَ : حدَّثنا ، وأخبرنا ، وقال فلان ، وسمعتهُ يقولُ كذا . وان لم يقصدْ اسماعَهُ ، فليسَ

لهُ أن يقولَ : حدَّثنا ، وأَخبرنا ، لأَنهُ يكونُ كاذباً فى ذلك ، بل لهُ أن يقولَ : قال فلان كذا ، وسمعتهُ يقولُ كذا ، ويحدّث بكذا ، ويُخبرُ بكذا

وأمّا القراءةُ على الشيخِ ، مع سكوت الشيخِ من غيرِ ما يُوجبُ السكوت عن الإِنكار ، من إِكراهٍ أو غفلةٍ أو غير ذلك ، فقد اتّفقوا على وجوب العمل بهِ ، خلافاً لبعض أهل الظاهرِ ، لأَنهُ لو لم تكنْ روايتُهُ صحيحةً ، لكان سكوتُهُ عن الإِنكار مع القدرةِ عليهِ فسقاً ، لما فيهِ من إِيهامِ صحّةِ ما ليس بصحيحٍ ، وذلك بعيدٌ عن العدل المتديّن . ثمَّ اتفق القائلون بالصحّةِ على تسليطِ الراوِى على قولهِ : أخبرَنا وحدَّثنا فلان ، قراءة عليهِ ؛ واختلفوا فى جواز قولهِ : حدَّثنا وأَخبرنا مطلقاً ، والأَظهرُ امتناعهُ ، لأَنَّ ذلك يشعرُ بنطقِ الشيخ ، وذلكَ من غير نطقٍ منهُ كذبٌ

وأمّا إِجازةُ الشيخ ، وذلك بأن يقولَ : أَجزتُ لك أن تروِى عنّى الكتابَ الفلانى ، أو ما صحَّ عندك من مسموعاتى ، فقدِ اختلفوا فى جواز الروايةِ بالإِجازة : فجوّزهُ أصحابُ الشافعى وأحمدُ ابنُ حنبل ، وأكثرُ المحدّثين ؛ واتفق هؤلاء على تسليط الراوى على قولهِ : أجازَنى فلان كذا ، وحدَّثنى ، وأخبرنى إِجازةً . واختلفوا فى قولهِ : حدَّثنى وأخبرنى مطلقاً . والذى عليهِ الأَكثرُ ، وهو

الأَظهرُ، أَنَّهُ لا يجوزُ، لأنَّ ذلك يُشعِرُ بنطقِ الشيخ بذلك وهو كذبٌ، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : لا تجوزُ الروايةُ بالإجازةِ مطلقاً . وقال أبو بكر الرازى من أصحاب أبي حنيفـة إِنَّهُ إن كان المجيزُ والمُجازَ لهُ قد علما ما في الكتابِ الذى أجاز روايتهُ ، جازت روايتُهُ بقولهِ : أخبرنى وحدَّثنى . وذلك ، كما لو كتب إِنسانٌ صكاً ، والشهودُ يرونهُ ، ثم قالَ لهم : اشهدوا عليَّ بجميعِ ما فى هذا الصكِّ ، فإِنهُ يجوزُ لهم اقامةُ الشهادةِ عليهِ بما فى ذلك الكتاب ؛ وإِلاَّ فلا . والمختارُ إِنما هو جوازُ الروايةِ بالإِجازة ، وذلك لأَنَّ المجيزَ عدلٌ ثقةٌ ؛ والظاهرُ أَنَّهُ لم يُجِزْ إِلاَّ ما علمَ صحتَّهُ ، وإِلاَّ كان باجازتِهِ روايةَ مالم يَروِهِ فاسقاً ، وهو بعيدٌ عن العدل . وإِذا عُلِمت الروايةُ أو ظُنَّت باجازتهِ ، جازت الروايةُ عنهُ كما لو كانَ هو القارئُ أو قُرِئَ عليهِ وهو ساكتٌ

فإِن قيلَ إِنَّهُ لم يوجَدْ من المحدِّث فعل الحديث ، ولا ما يجرى مجرى فعلهِ ، فلم يَجُزْ أن يقولَ الراوِى عنهُ : أَخبرنى ، ولا حدَّثنى لأنَّهُ يكونُ كذباً ، ولأنَّهُ قادرٌ على أن يُحدِّثَ بهِ . فحيثُ لم يُحدِّثْ بهِ دلَّ على أنَّهُ غيرُ صحيحٍ عندَهُ

قلنا : هذا باطلٌ بما إِذا كان الراوى عن الشيخِ هو القارئُ ، فإِنَّهُ لم يوجَدْ من الشيخِ فعلُ الحديث ، ولا ما يجرى مجراهُ ، وهو

قادرٌ على القراءةِ بنفسهِ . ومع ذلك ، فإنّهُ يجوزُ للراوى أن يقولَ : أخبرنى وحدّثنى ، حيث كانت قراءتُهُ عليهِ مع السكوتِ دليلَ صحّةِ الحديث . وعلى ما ذكرناهُ من الخلاف فى الإجازة والخريف ؛ والمختارُ يكونُ الكلام فيما إذا ناولهُ كتاباً فيهِ حديثٌ هو سماعهُ ، وقال لهُ : قد أجزتُ لك أن تروِىَ عنى ما فيهِ ولهُ أن يقولَ : ناولنى فلان كذا ، وأخبرَنى ، وحدّثنى مناولةً . وكذلك الحكَمُ أيضاً إذا كتبَ اليهِ بحديثٍ وقال : أجزتُ لك روايتهُ عنى ، فإنهُ يدلُّ على صحّتهِ ، ويُسلّطُ الراوىَ على أن يقولَ : كاتبنى بكذا ، وحدّثنى أو أخبرنى بكذا كتابةً . ولو اقتصر على المناولةِ أو الكتابة دون لفظِ الإجازة ، لم تجُزْ لهُ الروايةُ ، إذ ليسَ فى الكتابةِ والمناولةِ ما يدلُّ على تسويغِ الرواية عنهُ ، ولا على صحّةِ الحديثِ فى نفسهِ

وأمّا رؤيةُ خطِّ الشيخ بأنى سمعتُ من فلان كذا ، فلا يجوزُ مع ذلك الرواية عنهُ ، وسواءٌ قال : هذا خطى ، أو لم يقلْ ، لأنّهُ قد يكتبُ ماسمعهُ ،ثمّ يُشكّكُ فيهِ ؛ فلا بُدَّ من التسليطِ من قِبَلِ الشيخ على الروايةِ عنهُ بطريقةٍ ، إذ ليسَ لأحدٍ روايةُ ما شكَّ فى روايتهِ إجماعاً . وعلى هذا ، فلو روى كتاباً عن بعض المحدّثين ، وشكَّ فى حديثٍ واحدٍ منهُ غيرِ مُعيّنٍ ، لم تجُزْ لهُ روايتهُ شئ

منهُ ، لأنَّهُ ما من واحدٍ من تلك الأحاديث إلاّ ويجوزُ أن يكونَ هو المشكوكَ فيهِ . وكذلك ، لو روى عن جماعةٍ حديثاً ، وشكَّ في روايتهِ عن بعضهم من غير تعيين ، فليسَ لهُ الروايةُ عن واحدٍ منهم ، لأنهُ ما من واحدٍ إلاّ ويجوزُ أن يكونَ هو المشكوكَ في الروايةِ عنهُ . والروايةُ مع الشكِّ مُمتَنِعَةٌ . نعم ، لو غلبَ على ظنّهِ روايةُ الحديث عن بعض المشايخِ وسماعهُ منهُ ، فهذا مماّ اختُلِفَ فيهِ . فقال أبو حنيفة : لا تجوز روايتُهُ ولا العملُ بهِ ، لأنَّهُ حكم على المروى عنهُ بأَنَّهُ حدَّثهُ بهِ ، فلا يجوزُ مع عدمِ العلمِ ، كما في الشهادةِ ، وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمَّد ابنُ الحسن : تجوزُ لهُ الروايةُ والعملُ بهِ ، لأنَّ ذلك مماَّ يغلبُ على الظنِّ صحتُهُ . ولهذا ، فإنَّ آحاد أصحابِ رسولِ اللهِ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، كانوا يحملون كُتُبَ الرسولِ إلى أطراف البلاد في أمورِ الصدقاتِ وغيرها ؛ وكان يجبُ على كل أحدٍ الأَخذُ بها بإخبارِ حاملِها أنَّها من كُتبِ الرَّسولِ ، وإن لم يكنْ ما فيها مماَّ سمعهُ الحاملُ ، ولا المحمولُ اليهِ ، لكونها مُغلِّبةً على الظنِّ . ولا كذلك في الشهادة ، لأنهُ قد اعتبر فيها من الاحتياطِ ، ما لم يُعتَبَرْ مثلهُ في الرواية ، كما ذكرناهُ فيما تقدَّم . وعلى هذا ، فلو قال عدلٌ من عدولِ المحدّثين عن كتابٍ من كتبِ الحديث ، إنَّهُ صحيحٌ ،

فالحكمُ فى جوازِ الأخذِ بهِ والخلافُ فيـهِ، كما سبق فيما إذا ظُنَّ أنَّهُ يرويهِ، مع الاتّفاقِ على أنَّهُ لاتجوزُ روايتُهُ عنهُ، بخلاف ما إذا ظنَّ الروايةَ عنهُ



فيما اختلف في رد خبر الواحد به

وفيهِ عشرُ مسائل

المسألة الأولى

اختلفوا فى نقلِ حديثِ النّبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بالمعنى دونَ اللفظ

والذى عليهِ اتفاقُ الشافعى ومالك وأبى حنيفة وأحمد بن حنبل والحسن البصرى واكثرِ الأئمة أنَّهُ يحرُمُ ذلك على الناقلِ، إذ كان غيرَ عارفٍ بدلالاتِ الألفاظ واختلاف مواقعها؛ وإن كان عالماً بذلك، فالأولى لهُ النقلُ بنفسِ اللفظِ إذ هو أبعدُ عن التغيير والتبديل وسوء التأويل . وإنْ نقلهُ بالمعنى من غير زيادةٍ فى المعنى، ولا نقصان منهُ، فهو جائزٌ

ونُقِلَ عن ابْن سيرين وجماعةٍ من السلف وجوبُ نقل اللفظ على صورتِهِ . وهو اختيارُ أبى بكر الرازى من أصحابِ أبى حنيفة

ومنهم من فصّل وقال بجوازِ إبدال اللفظ بما يُرادِفُهُ ، ولا يشتبهُ الحالُ فيهِ ، ولا يجوزُ بما عدا ذلك

والمختارُ مذهبُ الجمهور . ويدلُّ عليهِ النصُّ ، والإجماعُ ، والأثرُ ، والمعقول

أمّا النصُّ ، فما روَى ابنُ مسعود أنّ رجلاً سألَ النبىَّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، وقال لهُ : « يارسول اللهِ ، تُحدِّثنا بحديثٍ لا نقدرُ أن نسوقَهُ كما سمعناهُ » فقال صلى اللهُ عليهِ وسلّم « إذا أصابَ أحدُكم المعنى ، فليُحَدّث » وأيضاً ، فإنّ النبىّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، كان مقرراً لآحادِ رسلهِ الى البلادِ فى إبلاغ أوامرهِ ونواهيهِ بلغةِ المبعوث اليهم دون لفظِ النبىّ ، صلّى الله عليهِ وسلّم ، وهو دليلُ الجواز

وأمّا الإجماعُ فما رُوِى عن ابْن مسعود أنّهُ كان إذا حدّث قال : قال رسولُ اللهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، هكذا ، أو نحوه . ولم ينكرْ عليهِ منُكرٌ ؛ فكان إجماعاً

وأمّا الأثر فما رُوىَ عن مكحولٍ أنّهُ قال : دخلنا على واثلة ابنِ الأسقع ، فقلنا « حدّثنا حديثاً ليس فيهِ تقديمٌ ولا تأخير »

فغضب وقال « لا بأسَ إذا قدّمتُ وأخرتُ إذا أصبتُ المعنى »

وأمّا المعقولُ فمن وجهين : الأول أنّ الإجماعَ منعقدٌ على جوازِ شرحِ الشرعِ للعجم بلسانهم؛ وإذا جاز الإبدالُ بغير العربية فى تفهيم المعنى، فالعربيـة أَولى . الثانى هو أنّا نعلمُ أنّ اللفظَ غيرُ مقصودٍ لذاتهِ ونفسهِ؛ ولهذا، فإنّ النبيّ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلّم، كانَ يذكرُ المعنى فى الكرّاتِ المتعدّدةِ بألفاظٍ مختلفةٍ، بل المقصود إنمـا هو المعنى ، ومع حصول المعنى ، فلا أثرَ لاختلافِ اللفظ

فان قيل : ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بالنصّ والمعقول :

أمّا النصُّ فقولهُ صلى اللهُ عليهِ وسلم « نَضَّرَ اللهُ امرأً سَمِعَ مقالتى، فوعاها وأدّاها كما سمعها ، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى غير فقيهٍ، ورُبَّ حاملِ فقهٍ الى من هو أفقهُ منهُ »

وأمّا المعقولُ فمن وجهين : الأَول أنّ العلماءَ بالعربيةِ وأهل الاجتهاد ، قد يختلفونَ فى معنى اللفظ الواردِ مع اتّحادِهِ ، حتى إنّ كلّ واحدٍ منهم قد يتنبّهُ منهُ على ما لا يتنبّهُ عليهِ الآخرُ . وعند ذلك ، فالراوى وإن كان عالماً بالعربيةِ واختلافِ دلالات الألفاظِ فقد يحملُ اللفظَ على معنى فهمهِ من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك . فإذا أتى بلفظٍ يؤدّى المعنَى الذى فهمهُ من اللفظِ النبوىّ

دون غيرِه مع احتمال أن يكونَ ما أخلَّ بهِ هو المقصود، أو بعض المقصود، فلا يكون وافياً بالغرضِ من اللفظ؛ وربما اختلَّ المقصودُ من اللفظ بالكلية بتقدير تعدُّد النقلةِ بأن ينقلُ كلُّ واحدٍ ما سمعَهُ من الراوى الذى قبلهُ بألفاظٍ غيرِ ألفاظهِ على حسب ما يعقلهُ من لفظهِ، مع التفاوت اليسير فى المعنى، حتى ينتهى المعنى الأخير الى مخالفة المعنى المقصودِ باللفظِ النبوى بالكليَّة، وهو ممتنعٌ.

الثانى أن خبر النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، قولٌ تعبَّدنا باتباعهِ، فلا يجوزُ تبديلهُ بغيرهِ، كالقرآن وكلمات الاذانِ والتشهُّد والتكبير

والجوابُ عن النصّ من وجهين:

الأوَّل القولُ بموجبهِ، وذلك لأنَّ من نقلَ معنى اللفظِ من غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ يصحُّ أن يُقالَ أدَّى ما سمع كما سمعَ. ولهذا، يُقال لمن ترجمَ لغةً الى لغةٍ، ولم يُغيِّرِ المعنى، أدَّى ما سمع كما سمع. ويدلُّ على أنَّ المرادَ من الخبرِ إنَّما هو نقلُ المعنى دونَ اللفظِ، ما ذكرهُ من التعليلِ؛ وهو اختلافُ الناسِ فى الفقهِ، إذ هو المؤثِّرُ فى اختلافِ المعنى. وأمَّا الألفاظُ التى لا يختلفُ اجتهادُ الناسِ فى قيامِ بعضِها مقامَ بعضٍ، فذلك ممَّا يستوِى فيهِ الفقيهُ

والأفقهُ ومن ليس بفقيهٍ، ولا يكونُ مؤثِّراً فى تغيير المعنى

الثانى أَنَّ هذا الخبرَ بعينهِ يدلُّ على جوازِ نقلِ الخبر بالمعنى دونَ اللفظ، وذلك لأنَّ الظاهرَ أنَّ الخبرَ المرويَّ حديثٌ واحدٌ؛ والأصلُ عدم تكرُّرهِ من النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم. ومع ذلك، فقد رُوِيَ بألفاظٍ مختلفةٍ؛ فإنَّهُ قد روى نضَّرَ اللهُ امرا؛ ورحم اللهُ امرأً؛ ورُبَّ حاملِ فقهٍ غيرِ فقيهٍ وروى لا فقهَ لهُ

وعن المعنى الأَوَّل من المعقولِ أنَّ الكلامَ إنَّما هو مفروضٌ فى نقلِ المعنى من غيرِ زيادةٍ ولا نقصانٍ، حتى إنَّهُ لو ظهرتْ فيهِ الزيادةُ والنقصانُ لم يكنْ جائِزاً

وعن الثانى بالفرقِ بين ما نحن فيهِ وما ذكروهُ من الأُصولِ المقيس عليها

أمَّا القرآنُ فلأنَّ المقصودَ من ألفاظِهِ الإعجازُ، فتغييرهُ ممَّا يُخرِجُهُ عن الإعجاز، فلا يجوزُ. ولا كذلك الخبرُ، فإنَّ المقصودَ منهُ المعنى دونَ اللفظِ. ولهذا، فإنهُ لا يجوزُ التقديم والتأخير فى القرآنِ، وإن لم يختلفِ المعنى، كما لو قال بَدَلَ اسجدى واركعى، اركعى واسجدى. ولا كذلك فى الخبر

وأمَّا كلماتُ الآذانِ والتشهُّد والتكبيرِ، فالمقصودُ منها إنَّما هو التعبُّد بها. وذلك لا يحصلُ بمعناها، والمقصودُ من الخبر هو

المعنى دونَ اللفظِ. كيف وانهُ ليسَ قياس الخبرِ على ما ذكروهُ أَولى من قياسِهِ على الشهادةِ حيث تجوز الشهادةُ على شهادةِ الغير مع اتّحاد المعنى، وإن كان اللفظُ مختلفاً

المسألة الثانية

إذا أنكرَ الشيخُ روايةَ الفرعِ عنهُ، فلا يخلو إمّاً أن يكونَ إنكارُهُ لذلك إنكارَ جحودٍ وتكذيبٍ للفرعِ، أو إنكارَ نسيانٍ وتوقُّف

فإنْ كانَ الأوّل، فلا خلافَ فى امتناعِ العملِ بالخبرِ، لأَنَّ كلّ واحدٍ منهما مُكذِّبٌ للآخر فيما يدّعيهِ؛ ولا بدّ من كذبِ أحـدِهما، وهو مُوجِبٌ للقدحِ فى الحديث. غير أنّ ذلك لا يُوجبُ جرحَ واحدٍ منهما على التعيين؛ لأَنّ كلّ واحدٍ منهما عَدْلٌ، وقد وقعَ الشكُّ فى كذبهِ. والأُصلُ العدالةُ، فلا تترَكُ بالشكّ. وتظهرُ فائدةُ ذلك فى قبولِ روايةِ كلِّ واحدٍ منهما فى غيرِ ذلك الخبرِ

وأمّاً إن كان الثانى، فقد اختلفوا فى قبولِ ذلك الخبرِ والعمل بهِ: فذهبَ الشافعىُّ ومالك وأحمدُ بنُ حنبل فى أصحّ الروايتين عنهُ وأكثرُ المتكلمين إلى وجوبِ العمل بهِ، خلافاً للكرخى

وجماعةٍ من أصحاب أبي حنيفة ولأحمد بنِ حنبل في الروايةِ الأُخرى عنهُ. ودليلهُ الإِجماعُ، والمعقولُ

أمّا الإِجماعُ، فما روى أنّ ربيعةَ بنَ أبي عبدِ الرحمنِ روى عن سُهيل بنِ أبي صالحٍ عن أبيهِ عن أبي هريرةَ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، أنهُ قضى باليمينِ مع الشاهدِ، ثم نسيَهُ سُهيل، فكانَ يقولُ. حدّثني ربيعة عني أنّي حدّثتهُ عن أبي هريرة عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، ويرويهِ هكذا. ولم يُنكرْ عليهِ أحدٌ من التابعين ذلك. فكان إِجماعاً منهم على جوازهِ

وأمّا المعقولُ فمن وجهين: الأول أنّ الفرعَ عدلٌ، وهو جازمٌ بروايتهِ عن الأصل، والأصلُ غيرُ مكذِّبٍ لهُ، وهما عدلان، فوجب قبولُ الروايةِ والعملُ بها. الثاني أنّ نسيانَ الأصلِ للرواية لا تزيدُ على موتهِ وجنونهِ؛ ولو مات أو جنّ، كانت روايةُ الفرعِ عنهُ مقبولةً، ويجبُ العملُ بها إِجماعاً؛ فكذلك، إِذا نَسِيَ

فإِن قيل: أمّا الاستدلالُ بقضيةِ ربيعة، فلا حجّةَ فيهِ، لاحتمال أنّ سُهيلاً ذكرَ الروايةَ بروايةِ ربيعة عنهُ، ومع الذكرِ فالروايةُ تكونُ مقبولةً. ثمّ هو معارَضٌ بما روى أنّ عمّار ابنَ ياسر قال لعُمرَ بن الخطّاب، رضيَ اللهُ عنهُ «أمَا تذكرُ يا أميرَ المؤمنين، لمّا كُنّا في الأبلِ، فأجنبت فتمعّكت في التراب، ثم

سألت النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، فقال: إنَّما يكفيكَ أن تضرب بيديكَ » فلم يقبلْ عُمَرُ من عمَّار ما رواهُ، مع كونهِ عدلاً عندَهُ، لمَّا كان ناسياً لهُ

وأمَّا ما ذكرتموهُ من المعقولِ، فالأصلُ وإنْ لم يكنْ مكذِّباً للفرعِ، غير أنَّ نسيانَهُ لما نسب اليهِ يجبُ أن يكونَ مانعاً من العملِ بهِ، كما لو ادَّعى مُدَّعٍ أنَّ الحاكمَ حكمَ لهُ بشيء، فقال الحاكمُ: لا أذكرُ ذلك، فأقامَ المدَّعِي شاهدَين شَهِدا بذلك، فإنَّهُ لا يُقبل. وكذلك إذا أنكر شاهدُ الأصلِ شهادةَ الفرعِ عليهِ على سبيلِ النسيان، فأن الشهادة لا تُقبَلُ

والجوابُ عن قولهم إنَّ سُهيلاً ذكرَ الروايةَ. قلنا: لو كان كذلك، لأنطوى ذكرُ ربيعة، وكان يروى عن شيخهِ، كما لو نسِيَ، ثمَّ تذكَّرَ بنفسهِ. وأمَّا ردُّ عُمَرَ لروايةِ عمَّارٍ عند نسيانهِ، فليس نظيرًا لما نحنُ فيهِ. فإنَّ عمَّاراً لم يكنْ راوياً عن عُمَر، بل عن النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم. وحيث لم يعملْ عُمَرُ بروايتهِ، فلعلَّهُ كان شاكًّا في روايتهِ، أو كأن ذلك كان مذهباً لهُ، فلا يكون حجَّةً على غيرهِ من المجتهدين على ما سيأتي تقريرُهُ

وأمَّا الحاكمُ إذا نسيَ ما حكمَ بهِ، وشهدَ شاهِدانِ بحكمهِ، فقد قال مالك وأبو يوسف: يلزمهُ الحكمُ بشهادتِهما. وعندَنا،

وإن لم يجبْ عليهِ ذلك ، فهو واجبٌ على غيرِهِ من القضاة

وأمّا القياسُ على الشهادةِ ، فلا يصحُّ ، لأنّ بابَ الشهادةِ أضيقُ من بابِ الرواية ، وقد اعتُبِر فيها من الشروطِ والقيودِ ما لم يُعتبرْ في الروايةِ ، وذلك كاعتبار العددِ والحرّيّة والذكورةِ ، ولا يُقبَلُ فيها العَنْعَنة ، ولا تصحُّ الشهادةُ على الشهادةِ من وراء حجابٍ . ولو قال « أعلم » بدلَ قولهِ « أشهد » لا يصحُّ ، ولا كذلك في الرواية ، فامتنع القياس

المسألة الثالثة

إذا روَى جماعةٌ من الثقاتِ حديثاً ، وانفرد واحدٌ منهم بزيادةٍ في الحديثِ لا تُخالِفُ المزيدَ عليهِ ، كما لو روى جماعةٌ أنَّ النبيَّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، دخلَ البيتَ ، وانفرد واحدٌ منهم بزيادةٍ ، فقال: دخل البيتَ وصلّى ؛ فلا يخلو إمّا أن يكونَ مجلسُ الروايةِ مختلفاً بأن يكونَ المنفردُ بالزيادةِ روايتُهُ عن مجلس غير مجلس الباقين ، أو أنّ مجلسَ الروايةِ متحدٌ ، أو يُجهل الأمران

فإن كانَ المجلسُ مختلفاً ، فلا نعرفُ خلافاً في قبول الزيادةِ ، لاحتمال أن يكونَ النبيُّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، قد فعل الزيادةَ في أحد المجلسين دون الآخر ، والراوى عدلٌ ثقةٌ ، ولم يوجَدْ ما

يقدحُ فى روايتهِ ، فكانت روايتهُ مقبولةً . ولهذا ، فإنّهُ لو روى حديثاً لم ينقلهُ غيرُهُ مع عدم حضورهِ لم يقدح ذلك فى روايتهِ ؛ وكذلك لو شهد اثنانِ على شخصٍ بألفَى درهمٍ لزيدٍ فى مجلس ، وشهدت بيّنةٌ أُخرى عليهِ فى مجلس آخرَ بألفٍ ، لا يكونُ ذلك قادحاً فى الألف الزائدة ، مع أنَّ بابَ الشهادة أضيقُ من باب الروايةِ ، كما قرّرنا

وأمّا إِن اتّحدَ المجلسُ ، فإِن كان مَنْ لم يروِ الزيادةَ قد انتهوا الى عددٍ لا يُتصوّرُ فى العادةِ غفلةُ مثلِهم عن سماعِ تلك الزيادةِ وفهمها ، فلا يخفى أنَّ تطرُّقَ الغلطِ والسهوِ إِلى الواحدِ فيما نقلهُ من الزيادةِ ، يكونُ أولى من تَطرُّقِ ذلك الى العَدد المفروضِ ، فيجبُ ردُّها ؛ وإِن لم ينتهوا الى هذا الحدّ ، فقدِ اتّفق جماعة الفقهاء والمتكلّمين على وجوب قبولِ الزيادة ، خلافاً لجماعةٍ من المحدثين ولأحمد بن حنبل فى إِحدى الروايتين عنهُ . ودليلُ ذلك أنَّ الراوى عدلٌ ثقةٌ ، وقد جزمَ بالروايةِ ؛ وعدمُ نقل الغيرِ لها فلاحتمالِ أن يكونَ من لم ينقلِ الزيادةَ قد دخلَ فى أثناء المجلس وسمع بعض الحديث أو خرج فى أثناء المجلس لطارئٍ أوجبَ لهُ الخروج قبلَ سماع الزيادة . وبتقدير أن يكونَ حاضراً من أوّلِ المجلس الى آخرهِ ، فلاحتمالِ أن يكونَ قد طرأَ ما شغلَهُ

عن سماعِ الزيادةِ وفهمها من سهوٍ أو ألمٍ أو جوعٍ أو عطشٍ مفرطٍ أو فكرةٍ فى أمرٍ مهمٍّ أو اشتغالٍ بحديثٍ مع غيرهِ والتفاتٍ اليهِ، أو أنَّهُ نسيها بعد ما سمعها . ومع تطرُّقِ هذه الاحتمالاتِ، وجزمِ العدلِ بالرواية، لا يكونُ عدمُ نقلِ غيرهِ للزيادةِ قادحاً فى روايتهِ

فإن قيلَ : هذهِ الاحتمالاتُ وإن كانت منقدحةً فى حقِّ من لم يروِ الزيادةَ، فاحتمالُ الغلطِ والسهوِ على الناقل للزيادة أيضاً منقدحٌ . وذلك، بأن يتوهَّمَ أنَّهُ سمعَ تلك الزيادةَ، ولم يكن قد سمعها، أو أنَّهُ سمعَها من غيرِ الرَّسولِ، وتوهَّمَ سماعَها من الرَّسول، أو أنَّهُ ذكرَها على سبيلِ التفسيرِ والتأويلِ، فظنَّ السامعُ أنَّها زيادةٌ فى الحديث المرويّ؛ وذلك، كما روىَ ابن عبَّاس عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم أنَّهُ نهى عن بيعِ الطعام قبل أن يُستوفَى. قال ابنُ عبَّاس : ولا أحسبُ غيرَ الطعام إلَّا كالطعامِ فأدرجهُ بعضُ الرواةِ فى الحديثِ . وكذلك ما رُوِيَ عن النبيِّ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم أنَّهُ قال : فإذا زادتِ الابلُ على مائةٍ وعشرين استؤنفت الفريضة » فظنَّ الراوى أن الاستئنافَ إعادة للفرضِ الأول فى المائة الأُولى، فقال : فى كل خمسٍ شاة . وأدرج ذلك فى كلام النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم . ومع تعارُضِ الاحتمالات،

فليس العملُ بالزيادةِ أولى من تركها ، بل الترجيحُ بجانبِ الترك لوجهين :

الأول أنَّ احتمالَ تطرُّقِ الغلطِ والسهوِ على الواحدِ أكثرُ من احتمالِ تطرُّقِهِ إلى الجماعة . الثانى أنَّ التركَ على وفقِ النفى الأصلى ، والإثبات على خلافهِ ، فكان أولى ؛ ولهذا ، فإنَّهُ لو اجتمعَ المقوِّمون على قيمةِ متلفٍ ، وخالفهم واحدٌ بزيادةٍ فى تقويمهِ فى القيمةِ ، فإنَّ الزياةَ تلغى بالإجماع

والجوابُ عمّا عارضوا بهِ من السهو فى حقِّ راوى الزيادةِ ، أنَّهُ وإن كان منقدحاً ، غير أنَّ ما ذكرناهُ من الاحتمالاتِ فى حقِّ من لم يروِ الزيادةَ أكثر ، ولأنَّ سهوَ الإنسان عمّا سمعهُ يكونُ أكثرَ من سهوهِ فيما لم يسمعْهُ أنَّهُ سمعهُ

وما ذكروهُ من الزيادةِ بناءً على احتمالِ التفسيرِ والتأويل ، وإن كان قائماً ، غير أنَّهُ فى غايةِ البعدِ ، إذ الظاهرُ من حالِ العدلِ الثقةِ أنَّهُ لا يدرجُ فى كلامِ النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، ما ليس فيهِ ، لما فيهِ من التدليس والتلبيس . ولو جوِّز مثلُ ذلك فما من حديثٍ إلاَّ ويمكنُ أن يتطرّقَ إليهِ هذا الاحتمالُ . ويلزم من ذلك إبطالُ جميعِ الأحاديثِ

وما ذكروهُ من الترجيح الأول فغيرُ مطَّردٍ فيما إذا كان عددُ

الناقلِ للزيادةِ مساوياً لعددِ الآخرين، وهو من جملةِ صوَرِ النزاعِ وبتقديرِ أن يكونَ أكثرَ، فقد بيّنا أنّ الترجيحَ بجانبِ الواحدِ

وما ذكروهُ من الترجيحِ الثانى فهو مُعارَضٌ بما إذا كانتِ الزيادةُ مقتضيةً لنفى حكمٍ، لولاها لثبت

وأمّا التقويم فحاصلهُ يرجعُ إلى ظنٍّ وتخمينٍ، بطريقِ الاجتهادِ. ولا يخفى أنّ تطرُّقَ الخطإِ فى ذلك الى الواحدِ أكثرُ من تطرُّقِهِ الى الجمع، بخلاف الرواية، فإنّها لا تكونُ إلاّ بنقلِ ما هو محسوسٌ بالسمع، وتَطرُّقُ الخطإِ اليهِ بعيدٌ

وأما إِن جُهِلَ الحالُ فى أنّ الروايةَ عن مجلسٍ واحدٍ أو مجالسَ مختلفةٍ، فالحكمُ على ما سبق فيما اذا اتّحدَ المجلسُ، وقبولُ الزيادةِ فيهِ أَولى، نظراً الى احتمالِ اختلافِ مجلسِ الروايةِ.

هذا كلُّهُ فيما إذا لم تكن الزيادةُ مخالفةً للمزيد عليهِ

وأمّا إِن كانت مُخالِفةً لهُ، بحيث لا يمكنُ الجمعُ بينهما، فالظاهرُ التعارُضُ خلافاً لبعضِ المعتزلةِ

وعلى هذا، لو روى الواحدُ الزيادةَ مرّةً، وأَهملها مرّةً، فى حديثٍ واحدٍ، فالتفصيلُ والحكمُ على ما تقدّم فيما إذا تعدّدتِ الرُّواةُ. فعليك بالاعتبار

وكذلك الخلافُ فيما اذا أَسندَ الخبرَ واحدٌ، وأرسلهُ الباقون،

أو رفعهُ الى النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، وأوقفه الباقون على بعضِ الصحابة

المسألة الرابعة

إذا سمعَ الراوي خبرًا وأراد نقلَ بعضِهِ وحَذفَ بعضِهِ، فلا يخلو إمّا أن يكونَ الخبرُ متضمِّناً لأحكامٍ لا يتعلّقُ بعضُها ببعضٍ، أو يتعلّقُ بعضُها ببعضٍ

فإن كان الأوّل كقولهِ «المُؤْمِنُونَ تَتكافئ دِماؤُهم، ويَسْعَى بِذِمّتِهم أدناهم، ويردُ عليهم أقصاهم، وهُم يدٌ على مَنْ سِواهم» فلا نعرفُ خلافاً في جوازِ نقلِ البعضِ وتركِ البعض. فإنّ ذلك بمنزلةِ أخبارٍ متعدِّدةٍ؛ ومَنْ سمعَ أخباراً متعدِّدةً، فلهُ روايةُ البعضِ دون البعضِ، وإن كان الأولى إنّما هو نقلُ الخبرِ بتمامِهِ، لقولهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «نضّرَ اللهُ امرأً سمعَ مقالَتي، فوعاها، فأدّاها كما سمعها»

وإن كان الثاني، وذلك بأنْ يكونَ الخبرُ مشتملاً على ذكرِ غايةٍ. كَنَهْيِهِ صلى اللهُ عليهِ وسلّم عن بيع الطعام، حتى تحوزهُ التجّارُ إلى رحالهم وكَنَهْيِهِ عن بيع الثمار حتى تزهى؛ أو شرطٍ: كقولهِ «من قاءَ أو رَعفَ أو أمذى، فليتوضّأ وضوءَهُ للصلاة»؛

أو استثناء : كقوله «لا تبيعوا البُرَّ بالبُرِّ إلى قوله إلاَّ سواء بسواء مِثلاً بمثلٍ فإذا ذكرَ بعضَ الخبرِ . وقطعهُ عن الغايةِ أو الشرطِ أو الاستثناء فهو غيرُ جائزٍ لما فيهِ من تغييرِ الحكمِ وتبديلِ الشرع

المسألة الخامسة

خبرُ الواحدِ إذا وردَ موجباً للعملِ فيما تعمُّ بهِ البلوى ، كخبرِ ابنِ مسعود فى نقضِ الوضوءِ بمسِّ الذَّكَرِ ، وخبرِ أبى هريرة فى غسلِ اليدَين عند القيامِ من نوم الليل ، وخبرهِ فى رفع اليدَين فى الركوع ، والأكل فى الصوم ناسياً ونحوه ، مقبول عندَ الأكثرين ، خلافاً للكرخى وبعض أصحاب أبى حنيفة

ودليلُ ذلك النصُّ ، والإجماعُ ، والمعقول ، والإلزام :

أما النصُّ ، فقولهُ تعالى « فلولا نفرَ من كلِّ فرقةٍ منهم طائفةٌ ليتفقَّهوا فى الدِّينِ ولينْذِرُوا قومَهُم إذا رَجعوا إليهم لعلَّهم يحْذَرُونَ » أوجبَ الإنذارَ على كلِّ طائفةٍ خرجتْ للتفقُّهِ فى الدين ، وإن كانت آحادًا ، وهو مطلقٌ فيما تعمُّ بهِ البلوى ، وما لا تعمّ . ولولا أنَّهُ واجبُ القبولِ لما كانَ لوجوبِهِ فائدةٌ ؛ وتقريرُه كما سبق

وأمَّا الإجماعُ ، فهو أنَّ الصحابةَ اتَّفقت على العملِ بخبرِ الواحدِ

فيما تعمُّ بهِ البلوى . فمن ذلك ما رُوِيَ عن ابنِ عُمَرَ أنهُ قال كُنَّا نُخَابِرُ أربعينَ سنةً لا نرى بذلك بأساً ، حتى روَى لنا رافع بنُ خديج أنَّ النبيَّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، نهى عن ذلك ، فانتهينا » ومن ذلك رجوعُ الصحابة بعد اختلافهم فى وجوبِ الغسلِ بالتقاء الختانين من غير إنزال ، إلى خبرِ عائشة وهو قولُها « إذا التقى الختانانِ ، وجب الغسلُ ، أنزل أو لم ينزل ، فعلتهُ أنا ورسول اللهِ ، صلى الله عليهِ وسلَّم ، واغتسلنا » ومن ذلك رجوعُ أبى بكر وعُمَرَ فى سُدُسِ الجدَّةِ لمَّا قال لها « لا أَجدُ لكِ فى كتابِ اللهِ شيئاً » الى خبرِ المغيرة ، وهو قولُهُ إنَّ النبيَّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، أطعمها السُّدُسَ ، وصار ذلك إجماعاً

وأمَّا المعقول ، فمن وجهين : الأوَّل أنَّ الراوى عدلٌ ثقةٌ ، وهو جازمٌ بالروايةِ فيما يمكنُ فيهِ صدقهُ ، وذلك يغلبُ على الظنِّ صدقهُ ، فوجبَ تصديقهُ بخبرهِ فيما لا تعمُّ بهِ البلوى . الثانى أنَّهُ يغلبُ على الظنِّ ، فكان واجبَ الاتباعِ ، كالقياسِ ، والمسألة ظنيَّة ، فكان الظنُّ فيها حجَّةً

وأمَّا الإلزام فهو أنَّ الوترَ وحكمَ الفصد والحجامةِ والقهقهةِ فى الصلاة ووجوبَ الغسل من غسل الميت وإفراد الإقامة وتثنيتها فمن قبيل ما تعمُّ بهِ البلوى ، ومع ذلك فقد أثبتها الخصومُ بأخبارِ الآحاد

فإن قيل لا نُسلِّمُ إجماع الصحابة على العمل بخبرِ الواحد فيما تعمُّ به البلوى ، فإنَّ أبا بكر ردَّ خبر المغيرة فى الجدَّة

وما ذكرتموهُ من المعقول فمبنيٌّ على أنَّ خبرَ الواحدِ فيما تعمُّ بهِ البلوى مظنونٌ، وليس كذلك . وبيانُهُ من وجهين

الأوّل انَّ ما تعمُّ بهِ البلوى، كخروجِ الخارج من السبيلين ، ومسّ الذكر، مماً يتكرّرُ فى كلّ وقتٍ. فلو كانت الطهارةُ مماً تنتقضُ بهِ، لوجب على النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، إشاعتُهُ وأن لا يقتصرَ على مخاطبةِ الآحادِ بهِ ، بل يُلقيهِ على عددِ التواترِ مبالغةً فى إشاعتهِ، حتى لا يُفضى ذلك الى إبطال صلاةِ أكثر الخلق ، وهم لا يشعرونَ ، فحيثُ لم ينقلْهُ سوي الواحدِ دلّ على كذبهِ

الثانى أنَّ ذلك مماً يكثرُ السؤالُ عنهُ، والجوابُ والدواعى متوفّرةٌ على نقلهِ. فحيث انفردَ بهِ الواحدُ دلّ على كذبهِ، كانفراد الواحدِ بنقلِ قتل أمير البلد فى السوقِ بمشهدٍ من الخلقِ وطروء حادثة منعت الناسَ من صلاة الجمعة ، وان الخطيبَ سبَّ اللهَ ورسولَهُ على رأسِ المنبر، الى غير ذلك من الوقائع . ولهذا، فإنَّهُ لمّا كان القرآنُ مماً تعمُّ بهِ البلوى بمعرفتهِ امتنعَ اثباته بخبرِ الواحد

وأمّا ما ذكرتموهُ من الإلزامات فغيرُ مساويةٍ فى عمومِ البلوى

لمسّ الذكر ، فلا تكونُ فى معناه

والجوابُ عن ردّ أبى بكر بخبر المغيرة فى الجدَّةِ أنهُ لم يكنْ مطلقاً . ولهذا عملَ بهِ لمَّا تابعَهُ على ذلك مُحمَّدُ بنُ مسلمة ؛ وخبرُهما غيرُ خارجٍ عن الآحاد . وما ذكروهُ فى الوجهِ الأوَّل من التكذيب فإنَّما يصحُّ أن لو كانَ النبيُّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، مكلَّفاً بالإشاعة على لسانِ أهل التواتر ، وهو غيرُ مُسلَّم . قولهم إنَّهُ يلزمُ من عدم ذلك إبطال صلاةِ أكثرِ الخلق ، لا نُسلِّم ، فإنَّ من لم يبلغْهُ ذلك ، فالنقضُ غيرُ ثابتٍ فى حقِّهِ . ولا تكليفَ بمعرفةِ ما لم يَقُم عليهِ دليلٌ

وما ذكروهُ فى الوجه الثانى فإنَّما يلزمُ توفُّرُ الدواعِي على نقلهِ إن لو كانَ لا طريقَ الى إثباتهِ سوى النقلِ المتواترِ . وأمَّا اذا كان طريقُ معرفةِ ذلك إنَّما هو الظنُّ ، فخبرُ الواحدِ كافٍ فيهِ . ولهذا ، جاز إثباتُهُ بالقياسِ إجماعاً ؛ وما استشهدوا بهِ من الوقائع فغيرُ مُناظِرةٍ لما نحنُ فيه ، إذِ الطباعُ مما تتوفَّر على نقلها وإشاعتها عادةً ، فانفراد الواحدِ يدلُّ على كذبهِ

ثمّ ما ذكروهُ من الوجهين مُنتقِضٌ عليهم ، حيث عملوا بأخبار الآحاد فيما ذكرناهُ من صور الإلزام ، ومسّ الذكر وإن كان أعمّ فى الوقوع من تلك الصورِ ، فذلك لا يُخرجُ تلك

الصورةَ عن كونِها واقعةً فى عموم البلوى

وأمّا القرآنُ فإنّما امتنعَ إثباتُهُ بخبرِ الواحِدِ، لا لأنّهُ ممّا تعمُّ بهِ البلوى، بل لأنّهُ المُعجِزُ فى إثبات نبوّةِ النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، وطريقُ معرفتهِ متوقِّفٌ على القطعِ. ولذلك وجبَ على النبيّ إشاعتهُ وإلقاؤهُ على عددِ التواتر. ولا كذلك ما نحن فيهِ. فإنّ الظنّ كافٍ فيهِ. ولذلك، يجوز إثباتُهُ بالقياسِ؛ وما عدا القرآنَ مما أُشيع إشاعة اشترك فيها الخاصّ والعامّ، كالعبادات الخمس، وأُصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق، وغير ذلك من الأَحكام ممّا كان يجوزُ أن لا يشيعَ؛ فذلك إمّا بحكم الاتّفاقِ، وإمّا لأنهُ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلّم، كان مُتعبّدًا بإشاعتهِ. واللهُ أعلم

المسألة السادسة

اذا روى الصحابى خبراً، فلا يخلو إمّا أن يكونَ مجملاً، أو ظاهراً، أو نصاً قاطعاً فى متنهِ

فإن كان مجملاً مشتركاً بين محامل على السوية، كلفظِ القروء ونحوهِ، فإن حملهُ الراوى على بعضِ محاملهِ، فإن قلنا إنّ اللفظَ المشتركَ ظاهرٌ العموم فى جميع محاملهِ، كما سيأتى تقريرُهُ، فهو

القسمُ الثاني ، وسيأتي الكلامُ فيهِ . وإن قلنا بامتناعِ حملهِ على جميع محاملهِ ، فلا نعرفُ خلافاً في وجوب حملِ الخبرِ على ما حملهُ الراوي عليهِ ، لأنَّ الظاهرَ من حال النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أنهُ لا ينطقُ باللفظِ المجمل ؛ لقصدِ التشريع وتعريف الأحكام ، ويخليهِ عن قرينةٍ حاليةٍ أو مقاليةٍ تُعيِّنُ المقصودَ من الكلامِ . والصحابي الراوي المشاهِدُ للحال أعرفُ بذلك من غيرهِ ، فوجبَ الحملُ عليهِ . ولا يبعدُ أن يقالَ بأنَّ تعيينهُ لا يكونُ حجةً على غيره من المجتهدين ، حتى ينظرَ ، فإن انقدحَ لهُ وجهٌ يُوجِبُ تعيينَ غيرِ ذلك الاحتمالِ ، وجب عليهِ اتّباعهُ ، والاَّ فتعيينُ الراوي صالحٌ للترجيح ، فيجبُ اتّباعهُ

وأما إن كان اللفظُ ظاهراً في معنى ، وحملهُ الراوي على غيرهِ ، فمذهبُ الشافعي وأبي الحسين الكرخي وأكثرِ الفقهاءِ أنهُ يجبُ الحملُ على ظاهرِ الخبر دونَ ، تأويلِ الراوي : ولهذا ، قال الشافعي كيفَ أتركُ الخبرَ لأقوالِ أقوامٍ ، لو عاصرتهم لحاججتهم بالحديث؟

وذهبَ بعضُ أصحابِ أبي حنيفة وغيرهم الى وجوبِ العملِ بمذهبِ الراوي . وقال القاضي عبدُ الجبَّارِ إن لم يكن لمذهبِ الراوي وتأويلهِ وجهٌ ، سوى علمهِ بقصدِ النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، لذلك التأويلِ ، وجبَ المصيرُ اليهِ . وان لم يعلمْ ذلك بل

جُوِّز أن يكونَ قد صار اليهِ لدليلٍ ظهر لهُ ، من نصٍّ أو قياسٍ وجب النظرُ الى ذلك الدليل ؛ فإن كان مقتضياً لما ذهبَ اليهِ ، وجبَ المصيرُ اليهِ ، والاَّ فلا . وهذا اختيارُ أبي الحسين البصرى

والمختارُ أنهُ إن عُلِمَ مأخذُهُ فى المخالفة ، وكان ذلك مما يوجِبُ حملَ الخبرِ على ما ذهبَ اليهِ الراوى ، وَجَبَ اتّباعُ ذلك الدليلِ ، لا لأنَّ الراوى عمل بهِ ، فإنهُ ليس عملُ أحد المجتهدين حجّةً على الآخر . وان جُهِلَ مأخذُهُ فالواجبُ العملُ بظاهرِ اللفظ ؛ وذلك لأنَّ الراوِيَ عدلٌ ، وقد جزمَ بالروايةِ عن النبيّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم ، وهو الأصلُ فى وجوب العمل بالخبر ، ومخالفةُ الراوى لهُ ، فيحتمل أنهُ كانَ لنسيانٍ طرأَ عليهِ ، ويحتملُ أنهُ كان لدليلٍ اجتهد فيهِ ، وهو مخطئ فيهِ ، أو هو مما يقولُ بهِ دونَ غيرِهِ من المجتهدين ، كما عُرِفَ من مخالفةِ ملكٍ ، لخبرِ خيار المجلسِ ، بما رآهُ من إجماع أهل المدينة على خلافهِ . ويحتمل أنهُ علم ذلك علماً لا مراءَ فيهِ ، من قصد النبيّ لهُ . واذا تردَّدَ بين هذه الاحتمالات ، فالظاهرُ لا يُترَكُ بالشكّ والاحتمال . وعلى كلّ تقديرٍ فبمخالفتهِ للخبرِ ، لا يكونُ فاسقاً ، حتى يمتنعَ العملُ بروايتـهِ . وبهذا ، يندفعُ قولُ الخصم إنهُ إن أُحسِنَ الظنُّ بالراوى وجب حملُ الخبرِ على ما حملهُ عليهِ ، وإن أُسيءَ بهِ الظنُّ امتنعَ العملُ بروايتهِ

وأمّا إن كانَ الخبرُ نصاً فى دلالتـهِ ، غيرَ محتملٍ للتأويلِ والمخالفةِ ، فلا وجهَ لمخالفةِ الراوى لهُ ، سوى احتمالِ اطلاعهِ على ناسخٍ ؛ ولعلّهُ يكونُ ناسخاً فى نظرهِ ، ولا يكونُ ناسخاً عندَ غيرهِ من المجتهدين . وما ظهر فى نظرهِ لا يكونُ حجّةً على غيرهِ . واذا كان ذلك محتمَلاً ، فلا يُترَكُ النصُّ الذى لا احتمالَ فيهِ ، لأمرٍ يحتمل

المسألة السابعة

خبرُ الواحدِ العدلِ ، اذا ثبتَ أنَّ النبيَّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم ، عملَ بخلافهِ ، فلا يردُّ لهُ الخبرُ ، إن لم يكن النبيُّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، داخلاً تحت عمومهِ ، أو كان داخلاً تحت عمومهِ ، لكنهُ قامَ الدليلُ على أنَّ ما فعلهُ من خواصّهِ التى لا يُشاركهُ فيها أحدٌ وإن لم يكن من خواصّهِ فيجبُ العملُ بالراجحِ من الفعلِ أو الخبرِ ، ان تعذّرَ تخصيصُ أحدِهما بالآخر . وان عملَ بخلافهِ أكثرُ الأُمّة ، فهم بعضُ الأمـّة ، فلا يردُّ الخبر بذلك إجماعاً ، وان خالفَ باقى الحفّاظ للراوى فيما نقلهُ

فالمختارُ الوقفُ فى ذلك نظراً الى أنَّ تطرُّقَ السهوِ والخطإِ الى الجماعةِ ، وان كانَ أبعدَ من تطرُّقهِ الى الواحدِ ، غيرَ أنَّ

تطرُّقَ السهوِ الى ما لم يُسمَعْ أنهُ سُمع أبعدُ من تطرُّقِ السهوِ الى ما سُمع أَنهُ لم يُسمَعْ

المسألة الثامنة

اتفقت الشافعيَّةُ والحنابلةُ وأبو يوسف وأبو بكر الرازىّ من أصحاب أبى حنيفة ، وأكثرُ الناسِ على قبولِ خبرِ الواحدِ فيما يُوجِبُ الحدَّ ، وفى كلّ ما يسقطُ بالشبهةِ ، خلافاً لأبى عبدالله البصرىّ والكرخى . ودليلُ ذلك أنهُ يغلبُ على الظنّ ، فوجبَ قبولهُ لقولهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم : « نحن نحكم بالظاهرِ ، واللهُ يتولى السرائرَ » ولأنهُ حكمٌ يجوزُ إِثباتهُ بالظنّ ، بدليل ثبوتهِ بالشهادة ، وبظاهرِ الكتاب ؛ فجاز إِثباتهُ بخبر الواحد كسائرِ الأَحكامِ الظنيَّة ، والمسألةُ ظنيَّةٌ ، فكانَ الظنُّ كافياً فيها . وسقوطهُ بالشبهةِ لو كان ، لكان مانعاً من الأعمال ، والأصلُ عدم ذلك ، وعلى مَنْ يدَّعيهِ بيانهُ

فإِن قيلَ : خبرُ الواحدِ مما يدخلهُ احتمالُ الكذبِ ، فكان ذلك شبهةً فى درء الحدّ ، لقولهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم « ادرءوا الحدودَ بالشبهاتِ » فهو باطلٌ بإِثباتهِ بالشهادةِ ، فإِنها محتملةٌ للكذبِ ، ومع ذلك يثبتُ بها

المسألة التاسعة

خبرُ الواحدِ ، إذا خالفَ القياسَ ، فإماً أن يتعارضا من كلّ وجهٍ بأن يكونَ أحدُهما مُثبتاً لِما نفاهُ الآخر ، أو من وجهٍ دون وجهٍ ، بأن يكونَ أحدُهما مخصِّصاً للآخر

فإن كان الأوّل ، فقد قال الشافعيّ ، رضى اللهُ عنهُ ، وأحمدُ ابنُ حنبل ، والكرخى ، وكثيرٌ من الفقهاء إنّ الخبرَ مُقدّمٌ على القياس . وقال أصحابُ مالك : يُقدّمُ القياسُ . وقال عيسى بنُ أبان : إن كان الراوِى ضابطاً عالماً غيرَ متُساهِلٍ فيما يرويهِ ، قُدِّمَ خبرُهُ على القياسِ ، وإلاّ فهو موضعُ اجتهادٍ

وفصَّلَ أبو الحسين البصريّ ، فقال : علّةُ القياسِ الجامعة أن تكونَ منصوصةً أو مستنبطةً : فإن كانت منصوصةً ، فالنصُّ عليها إماً أن يكونَ مقطوعاً بهِ ، أو غيرَ مقطوع : فإن كانَ مقطوعاً بهِ ، وتعذّر الجمعُ بينهما ، وجبَ العملُ بالعلّةِ ، لأنّ النصّ على العلّةِ كالنصّ على حكمها ، وهو مقطوعٌ بهِ ، وخبرُ الواحدِ مظنونٌ ، فكانت مقدّمةً

وإن لم يكنِ النصُّ على العلة مقطوعاً بهِ ، ولا حكمها فى الأصلِ مقطوعاً بهِ ، فيجبُ الرجوعُ الى خبرِ الواحدِ لاستواء النصين فى

الظنِّ ، واختصاص خبرِ الواحد بالدلالةِ على الحكم بصريحهِ من غيرِ واسطةٍ ، بخلاف النصّ الدالّ على العلةِ ، فانّهُ إِنّما يدلُّ على الحكمِ بواسطةِ العلّة ، وإِن كان حكمها ثابتاً قطعاً فذلك موضع الاجتهاد

وإِن كانتِ العلّةُ مستنبطةً فحكمُ الأصلِ إِماً أن يكونَ ثابتاً بخبرٍ واحدٍ أو بدليلٍ مقطوعٍ بهِ : فإِنْ كانَ ثابتاً بخبرٍ واحدٍ فالأخذُ بالخبرِ أَولى ؛ وإِن كان ثابتاً قطعاً ، قال فينبغى أن يكونَ هذا موضعَ الاختلافِ بين الناس . ومختارهُ أنّهُ مجتهدٌ فيهِ . وقالَ القاضى أبو بكر بالوقف

والمختارُ فى ذلك أَن يقال : إِما أنْ يكونَ متنُ خبرِ الواحدِ قطعياً ، أو ظنياً : فإِنْ كان متنهُ قطعياً ، فعلّةُ القياسِ إِماً أن تكونَ منصوصةً ، أو مستنبطةً فإِنْ كانت منصوصةٍ وقلنا إِنّ التنصيصَ على علّةِ القياسِ لا يُخرجهُ عن القياس — فالنصُّ الدالُّ عليها إما أن يكونَ مساوياً فى الدلالةِ لخبرِ الواحدِ ، أو راجحاً عليهِ ، أو مرجوحاً :

فإِن كان مُساوياً فخبرُ الواحدِ أولى لدلالتهِ على الحكمِ من غيرِ واسطةٍ ، ودلالة نصِّ العلةِ على حكمها بواسطةٍ

وإِن كان مرجوحاً ، فخبرُ الواحدِ أَولى مع دلالتهِ على الحكم من غير واسطةٍ

وإن كان راجحاً على خبرِ الواحدِ، فوجودُ العلة فى الفرع إما أن يكونَ مقطوعاً بهِ أو مظنوناً : فإنْ كان مقطوعاً، فالمصيرُ الى القياسِ أَولى ؛ وإن كان وجودُها فيهِ مظنوناً، فالظاهرُ الوقفُ؛ لأنَّ نصَّ العلةِ، وإن كان فى دلالتهِ على العلَّة راجحاً، غيرَ أَنَّهُ إنَّما يدلُّ على الحكمِ بواسطةِ العلة، وخبرُ الواحدِ لا بواسطة، فاعتدلا

وأمَّا إن كانتِ العلَّةُ مستنبطةً، فالخبرُ مُقدَّمٌ على القياسُ مُطلقاً. ودليلُهُ النصُّ، والإجماع، والمعقول

أمَّا النصُّ فما رُوِيَ عن النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنَّهُ قالَ لمعاذ، حيث بعثهُ الى اليمن قاضياً « بمَ تحكمُ ؟ — قال : بكتابِ اللهِ — قال : فإنْ لم تجد ؟ — قال : بسُنَّةِ رسولِ اللهِ — قال : فإن لم تجد؟ قال أجتهدُ رأيي، ولا آلو، أخرَّ العمل بالقياس عن السُنَّة من غيرِ تفصيلٍ بين المتواتر والآحاد. والنبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أقرَّهُ على ذلك، وقال : الحمدُ للهِ الذى وفَّق رسولَ رسولِ اللهِ لما يَرضاهُ اللهُ ورسولُهُ

وإمَّا الإجماعُ، فهو أنَّ عُمَرَ، رضيَ اللهُ عنهُ تَركَ القياسَ فى الجنين لخبر حمل ابن مالك، وقال « لولا هذا، لقضينا فيهِ برأينا » وأيضاً ما رُوِيَ عنهُ أَنَّهُ تركَ القياسَ، فى تفريقِ ديةِ الأصابع

على قدرِ منافعِها، بخبرِ الواحدِ الذى روى فى كل إِصبعٍ عشرٌ من الإبلِ، وتركَ اجتهادَهُ. وأيضاً، فإِنَّهُ تركَ اجتهادَهُ فى منع ميراثِ المرأةِ من ديةِ زوجها بخبرِ الواحد، وقال: «أعيتهمُ الأحاديثُ أَن يحفظوها، فقالوا بالرأى فضلُّوا وأَضلوا» وكان ذلك مشهوراً فيما بين الصحابة، ولم ينكر عليهِ منكرٌ، فصار إِجماعاً

وأَمَّا المعقولُ، فهو أَنَّ خبرَ الواحدِ راجحٌ على القياسِ، وأَغلبُ على الظنّ، فكان مُقدَّماً عليهِ. وبيانُ ذلك أَنَّ الاجتهادَ فى الخبرِ واحتمالَ الخطإِ فيهِ أَقلُّ من القياسِ، لأَنَّ خبرَ الواحدِ لا يخرجُ الاجتهادُ فيهِ عن عدالةِ الراوى، وعن دلالتهِ على الحكم، وعن كونه حجّةً معمولاً بها، فهذهِ ثلاثةُ أُمورٍ

وأَمَّا القياسُ فإِنَّهُ إِن كانَ حكمُ أَصلهِ ثابتاً بخبرِ الواحدِ، فهو مُفتقِرٌ الى الاجتهادِ فى الأُمورِ الثلاثةِ. وبتقديرِ أن يكونَ ثابتاً بدليلٍ مقطوعٍ بهِ، فيفتقرُ الى الاجتهاد فى كونِ الحكمِ فى الأَصلِ مِمَّا يُمكنُ تعليلُهُ أو لا. وبتقديرِ إِمكانِ تعليلهِ، فيفتقرُ الى الاجتهاد فى إِظهار وصفٍ صالحٍ للتعليل. وبتقديرِ ظهورِ وصفٍ صالحٍ يفتقرُ الى الاجتهادِ فى نفى المعارضِ لهُ فى الأَصل. وبتقديرِ سلامتهِ عن ذلك، يفتقرُ الى الاجتهاد فى وجودهِ فى الفرع. وبتقديرِ وجوده فيهِ، يفتقرُ الى الاجتهادِ فى نفى المعارضِ فى الفرع

من وجود مانعٍ أو فواتِ شرطٍ . وبتقدير انتفاء ذلك ، يحتاجُ الى النظرِ فى كونهِ حجةً

فهذه سبعةُ أُمورٍ لا بُدَّ من النظرِ فيها . وما يفتقرُ فى دلالتهِ الى بيانِ ثلاثةِ أُمورٍ لا غير ، فاحتمالُ الخطإِ فيهِ يكونُ أقلَّ احتمالاً من احتمالِ الخطإِ فيما يفتقرُ فى بيانهِ الى سبعةِ أُمورٍ . فكان خبرُ الواحدِ أولى

وربما قيلَ فى ترجيح خبرِ الواحدِ ههنا وجوهٌ أُخَر واهيةٌ آثرنا الإِعراضَ عن ذكرِها ، لظهور فسادها بأول نظر

فإِنْ قيل : أمَّا ما ذكرتموهُ من خبرِ معاذ ، فقد خالفتموهُ فيما إِذا كانتِ العلَّةُ الجامعةُ فى القياسِ مقطوعاً بعلِّيَّتها وبوجودها فى الفرع ، كما تقدَّم

وما ذكرتموهُ من الإِجماعِ على تقديمِ خبرِ الواحدِ على القياس ، فغيرُ مُسلَّمٍ . فإِنَّ ابنَ عبَّاس قد خالفَ فى ذلكَ حيث إِنهُ لم يقبلْ خبرَ أبى هريرة فيما رواهُ عن النبىّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم من قولهِ « إِذا استيقظ أَحدُكم من نومهِ ، فلا يغمسْ يدَهُ فى الإِناء حتى يغسلَها ثلاثاً » لكونهِ مُخالفاً للقياس . وأيضاً فإِنَّهُ ردَّ خبرَ أبى هريرة فى التوضّى مماَّ مسَّتِ النارُ بالقياس وقال « أَلسنا نتوضَّأُ بماءِ الحميم ، فكيف نتوضأُ بما عنهُ نتوضأُ ؟ »

وأمّا ما ذكرتموهُ من الترجيح، فهو معارَضٌ لما يتطرّقُ الى الخبرِ من احتمالِ كذبِ الراوى، وأن يكونَ فى نفسهِ كافراً أو فاسقاً أو مخطئاً. واحتمالُ الإجمالِ فى دلالة الخبرِ والتجوُّزِ والإضمارِ والنسخِ، وكلٌّ ذلك غيرُ متطرّقٍ الى القياس. وأيضاً، فإنَّ القياسَ يجوزُ بهِ تخصيصُ عموم الكتاب، وهو أقوى من خبرِ الواحد، فكان تركُ خبرِ الواحدِ بالقياس أولى، وأيضاً، فإنَّ الظنَّ بالقياس يحصلُ للمجتهدِ من جهةِ نفسهِ واجتهادهِ، والظنُّ الحاصلُ من خبر الواحدِ يحصلُ لهُ من جهةِ غيرهِ. وثقةُ الإنسان بنفسهِ أتمُّ من ثقتهِ بغيره. وأيضاً، فإنَّ خبرَ الواحدِ، بتقدير إكذاب المخبر لنفسهِ، يخرجُ الخبرَ عن كونهِ شرعياً، ولا كذلك القياس

والجواب: قولهم إنكم خالفتم خبرَ معاذ، قلنا: غايتهُ أنّا خصّصناهُ فى صورةٍ لمعنى لم يُوجَدْ فيما نحنُ فيهِ، فبقينا عاملين بعمومهِ فيما عدا تلك الصورةَ

قولهم إنَّ ابنَ عبّاس قد ردَّ خبرَ أبى هريرة بالقياسِ فيما ذكروهُ، ليس كذلك. أمّا ردُّهُ لخبر غسل اليدَين، فإنما يُمكنُ الاحتجاجُ بهِ، أن لو كانَ قد ردّهُ لمخالفةِ القياس المقتضى لجواز غسل اليدَين من ذلك الاناء، وليس كذلك

أمّا أولاً، فلأنّا لا نُسلّمُ وجودَ القيـاسِ المقتضى لذلك. وبتقدير تسليمهِ، فهو إنّما ردّهُ لا للقياسِ، بل لأنّهُ لا يمكنُ الأخذُ بهِ. ولهذا قال ابنُ عبّاس: فماذا تصنعُ بالمهراسِ. والمهراسُ كان حجراً عظيماً يُصَبُّ فيهِ الماء لأجلِ الوضوء. فاستبعدَ الأَخذَ بالخبرِ لاستبعادهِ صَبَّ الماء من المهراس على اليد. وقد وافقَ ابنَ عبّاس على ما تخيّلهُ من الاستبعادِ عائشةُ، حيث قالت «رحمَ اللهُ أبا هريرةَ! لقد كان رجلاً مهذاراً؛ فماذا يصنعُ بالمهراس؟»

وأمّا تركهُ لخبرِ التوضّي ممّا مسّتِ النارُ، فلم يكنْ بالقياسِ، بل بما رُوِيَ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، أنهُ أكل كتفَ شاةٍ مصليةٍ، وصلى، ولم يتوضّأْ. ثم ذكر القياس بعد معارضتهِ بالخبر

وأمّا ما ذكروهُ من ترجيحاتِ القياسِ على خبرِ الواحدِ فمندفعةٌ

أما تطرّقُ احتمالِ الكذبِ والكفرِ والفسقِ والخطإِ الى الراوى، وإن كان منقدحاً، فمثلهُ متطرّقٌ الى دليلِ حكمِ الأصل، إذا كان ثابتاً بخبر الواحد. وهو من جملةِ صورِ النزاع. وبتقدير ثبوتهِ بدليلٍ مقطوعٍ بهِ، فلا يخفى أنّ تطرّق ذلك إلى من ظهرتْ عدالتهُ وإسلامهُ أبعدُ من تطرّقِ الخطإِ الى القياس فى اجتهادهِ فيما ذكرناهُ من احتمالات الخطإِ فى القياس، لكونهِ مُعاقباً على

الكذبِ والكفر والفسق، بخلاف الخطإِ فى الاجتهاد، فإنهُ غيرُ مُعاقَبٍ عليهِ، بل مُثاب

وما ذكروهُ من تطرُّقِ التجوُّزِ والاشتراكِ والنسخِ الى خبرِ الواحد، فذلك مماَّ لا يُوجِبُ ترجيحَ القياسِ عليهِ، بدليل الظاهرِ من الكتاب والسُنَّة المتواترة. فإنَّ جميع ذلك متُطرِّقٌ اليهِ، وهو مقدَّمٌ على القياس

قولهم إنَّ القياسَ يجوزُ تخصيصُ عموم الكتاب بهِ ؛ قلنا : وكذلك خبرُ الواحدِ، فلا ترجيحَ من هـذهِ الجهة . كيف وإِنهُ لا يلزمُ من تخصيص الكتابِ بالقياس، مع أنهُ غيرُ مُعطّلٍ للكتاب، أن يكونَ معطلاً لخبرِ الواحد بالكليَّةِ، إِذ الكلامُ مفروضٌ فيما إِذا تعارضا وتعذَّر الجمعُ بينهما

وقولهم إنَّ الظنَّ من القياس يحصلُ لهُ من جهة نفسهِ، بخلافِ خبرِ الواحدِ؛ قلنا : إلاَّ أَنَّ تَطرُّقَ الخطإِ اليهِ أقربُ من تطرُّقهِ الى خبر الواحدِ لما سبقَ تقريرهُ

وقولهم إنَّ الخبرَ يخرجُ عن كونهِ شرعياً بإِكذاب المخبرِ لنفسهِ بخلاف القياس، قلنا : وبتقديرِ الخطإِ فى القياس يخرجُ عن كونهِ قياسياً شرعياً، فاستويا . كيف وإِنَّ الترجيحَ للخبرِ من جهاتٍ أُخرى غيرِ ما ذكرناها أَوَّلاً ؛ وهو أنَّهُ مُستندٌ الى كلامِ

المعصومِ، بخلاف القياسِ، فإنَّهُ مستندٌ الى اجتهادِ المجتهدِ، وهو غيرُ معصومٍ. وأيضاً، فإنَّ القياسَ مُفتقِرٌ الى جنسِ النصّ في إثبات حكم الأصل، وفي كونهِ حجّةً؛ وخبرُ الواحدِ يصيرُ قطعياً بما يعتضد بهِ من جنسه حتى يصيرَ متواتراً. ولا كذلك القياس، فإنَّهُ لا ينتهي الى القطعِ بما يعتضدُ بهِ من جنس الأقيسة أصلاً، فكان أولى

هذا كلُّهُ فيما إذا تعارضا، وتعذَّر الجمعُ بينهما

وأمّا إن كان أحدهما أعمّ من الآخر، فإنْ كان الخبرُ هو الأعم، جاز أن يكونَ القياسُ مخصصاً لهُ، على ما سيأتي في تخصيصِ العمومِ. وإن كانَ القياسُ أعمّ من خبرِ الوحد، فإنْ قلنا: إنّ العلة لا تبطلُ بتقديرِ تخصيصها، وجبَ العملُ بخبرِ الواحدِ فيما دلّ عليهِ، وبالقياس فيما عدا ذلك جمعاً بينهما. وإن قلنا بأنّ العلةَ تبطلُ بتقدير تخصيصها، فالحكم فيها على ما عُرِفَ فيما اذا تعذَّر الجمعُ بين القياسِ وخبر الواحد

المسألة العاشرة

اختلفوا في قبولِ الخبر المرسَلِ، وصورتهِ، ما إذا قال من لم يلقَ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، وكان عدلاً « قال رسولُ اللهِ »

فقبلَهُ أبو حنيفة، ومالك، وأحمدُ بن حنبل فى أشهرِ الروايتين عنهُ، وجماهيرُ المعتزلةِ، كأبى هاشم. وفصّل عيسى بْنُ أبان، فقبل مراسيلَ الصحابةِ، والتابعين، وتابعى التابعين، ومن هو من أئمةِ النقل مطلقاً، دون من عدا هؤلاء. وأمّا الشافعىّ، رضِيَ اللهُ عنهُ، فإنّهُ قال: إنْ كان المرسَلُ من مراسيلِ الصحابة أو مرسلاً قد أسندهُ غير مرسلِهِ أو أرسلَهُ راوٍ آخرُ يروى عن غيرِ شيوخ الأوّل، أو عضدهُ قولُ صحابى، أو قول أكثرِ أهل العلمِ، أو ان يكونَ المرسِلُ قد عُرِفَ من حالهِ أنهُ لا يرسِلُ عمن فيهِ علّةٌ من جهالةٍ أو غيرها، كمراسيلِ ابن المسيّب، فهو مقبولٌ؛ وإلا فلا. ووافقهُ على ذلك أكثرُ أصحابهِ، والقاضى أبو بكر وجماعةٌ من الفقهاء

والمختارُ قبولُ مراسيلِ العدلِ مُطلقاً. ودليلهُ الإجماعُ، والمعقول

أمّا الإجماعُ فهو أنّ الصحابةَ والتابعين أجمعوا على قبولِ المراسيل من العدلِ: أمّا الصحابةُ فإنّهم قبلوا أخبارَ عبدِ اللهِ ابنِ عبّاس، مع كثرةِ روايتهِ. وقد قيل إنهُ لم يَسمعْ من رسولِ اللهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم. سوى أربعةِ أحاديثَ، لصغرِ سنّهِ. ولما روى عن النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، إنما الربا فى النّسيئةِ، وانّ

النبيّ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلّم، لم يزلْ يُلبّي حتى رمى حجر العقبة. قال في الخبرِ الاوّل، لما رُوجع فيهِ: أخبرني بهِ أُسامةُ بنُ زيد. وقال في الخبرِ الثاني: أَخبرني بهِ أَخي الفضلُ بنُ عبّاس. وأيضاً ما روَى ابنُ عُمَر، عن النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، أَنهُ قال «من صلى على جنازةٍ، فلهُ قيراط» وأسندهُ بعد ذلك إلى أبي هريرة. وأيضاً ما روَى أبو هريرة عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، أَنهُ قال «من أَصبح جنبا في رمضان فلا صومَ لهُ» وقال: ما أنا قلتهُ، وربِّ الكعبة! ولكنْ محمّدٌ قاله» فلما رُوجع فيـهِ، قال: حدّثني بهِ الفضلُ بنُ عبّاس. وأَيضاً ما رُوِي عن البراء ابنِ عازب أَنهُ قال: ما كلُّ ما نُحدِّثُكم بهِ سمعنـاهُ من رسولِ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، ولكنْ سمعنا بعضَهُ، وحدّثنا أَصحابُنا ببعضِهِ.

وأمّا التابعون فقد كان من عادتِهم إِرسالُ الأَخبار. ويدلُّ على ذلك ما رُوِي عن الأَعمش أَنهُ قال: قلتُ لإِبراهيم النخعي إِذا حدّثتَني فأَسنِدْ. فقال: إِذا قلتُ لك حدّثني فلانٌ عن عبدِ اللهِ، فهو الذي حدّثني؛ وإِذا قلتُ لكَ: حدّثني عبدُ اللهِ، فقد حدّثني جماعةٌ عنـهُ. وأَيضاً ما رُوِيَ عن الحسنِ أَنهُ روَى حديثاً، فلماّ رُوجعَ فيهِ قال «أَخبرَني بهِ سبعونَ بدرياً، ويدلُّ على ذلك ما اشتهرَ من إِرسالِ ابنِ المسيِّب والشَّعْبي وغيرِهما. ولم

يزل ذلك مشهوراً فيما بين الصحابةِ والتابعين من غير نكيرٍ. فكان إجماعاً

وأمّا المعقولُ فهو أنّ العدل الثقةَ إذا قال « قالَ رسولُ اللهِ، صلى الله عليهِ وسلّم، كذا، مُظهراً للجزم بذلك، فالظاهرُ من حالهِ أنهُ لا يستجيزُ ذلك إلاّ وهو عالمٌ أو ظانٌّ أنّ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، قال ذلك. فإنهُ لو كان ظاناً أنّ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، لم يقلْهُ، أو كانَ شاكاً فيه، لما استجاز في دينهِ النقلَ الجازمَ عنهُ، لِما فيهِ من الكذبِ والتدليس على المستمعين. وذلك يستلزمُ تعديلَ من روى عنهُ. وإلاّ لما كانَ عالماً ولا ظاناً بصدقهِ في خبرِهِ

فإن قيل: لا نُسلِّمُ الإجماع؛ ودليلهُ من جهةِ الإجمال والتفصيل:

أمّا الإجمالُ فهو أنّ المسألةَ اجتهاديّةٌ، والإجماعُ قاطعٌ، فلا يُساعِدُ في مسائلِ الاجتهادِ

وأمّا من جهة التفصيل فهو أنّ غايةَ ما ذُكر مصيرُ بعض الصحابةِ أو التابعين الى الإرسال، وليس في ذلك ما يدلُّ على إجماعِ الكلّ

قولكم: لم يُنكرْ ذلك مُنكرٌ لا نُسلِّمُ ذلك. ولهذا، باحثوا

ابنَ عبّاس وابنَ عمر وأبا هريرة فى ذلك، حتى أسندَ كلُّ واحدٍ ما أخبر بهِ. وقال ابنُ سيرين « لا نأخذُ بمراسيلِ الحسنِ وأبى العالية. وإن سلّمنا عدمَ النكير، فغايتهُ أنّهم سكتوا، والسكوتُ لا يدلُّ على الموافقةِ، لما سبق تقريرهُ فى مسائل الإجماع. سلّمنا الموافقةَ، غير أنَّ الإرسال المحتجّ بوقوعهِ، إنّما وقع من الصحابةِ والتابعين. ونحن نقولُ بذلك، لأنَّ الصحابىّ والتابعىّ إنما يروى عن الصحابىّ، والصحابةُ عدولٌ على ما سبق تحقيقهُ

وأمّا ما ذكرتموهُ من المعقولِ فلا نُسلّمُ أنَّ قولَ الراوى « قالَ رسولُ اللهِ» تعديلٌ للمروى عنهُ، وذلك لأنهُ قد يروى الشخصُ عمّن لو سُئِلَ عنهُ، لجرّحهُ، أو توقّف فيهِ؛ فالراوى ساكتٌ عن التعديلِ والجرحِ؛ والسكوتُ عن الجرحِ لا يكونُ تعديلاً، وإلاّ كانَ السكوتُ عن التعديلِ جرحاً. ولهذا، فإنَّ شاهدَا الفرعِ لو أرسل شهادةَ الأصلِ، فإنهُ لا يكونُ تعديلاً لشاهدِ الأصل، لما ذكرناهُ

قولكم: لو لم يكنْ ظاناً لعدالةِ المروىّ عنهُ، أو عالماً بها، لما جاز لهُ أن يجزمَ بالروايةِ عن النبىّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم؛ قلنا: قد بيّنا إمكانَ الروايةِ عن الكاذبِ والجزمِ بالرواية عن النبىّ صلى اللهُ عليهِ وسلّم، مع تجويزِ كذبِ الراوِى؛ وذلك قادحٌ فى الرواية،

عن النبيّ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم . وإذا تعذّر الجزمُ ، فليس حملُ قولهِ (قال) على معنى (أظنّ أنّهُ قال) أولى من حملهِ على (انى سمعت أنّهُ قال) ولو حُمل على (انى سمعت أنّهُ قال) لم يكنْ ذلك تعديلاً ، وعلى هذا فلا يكونُ بروايتهِ مُدلّساً ولا مُلبِّساً

سلّمنا أنّ الإرسالَ تعديلٌ للمروى عنهُ ؛ ولكنْ لا نُسلّمُ أنّ مُطلَقَ التعديلِ مع قطعِ النظر عن ذكرِ أسباب العدالةِ كافٍ فى التعديل ، كما سبق

سلّمنا أنّ مُطلَقَ التعديلِ كافٍ ، لكن إذا عيّنَ المروىّ عنهُ ولم يُعرَف بفسقٍ . وأمّا إذا لم يعيّنهُ ، فلعلّهُ اعتقدَهُ عدلاً فى نظرهِ ، ولو عيّنهُ لعرفنا فيهِ فسقاً لم يطّلعِ المعدّل عليهِ . ولهذا لم يُقبَل تعديلُ شاهدِ الفرعِ لشاهدِ الأصلِ مع عدم تعيينه

سلّمنا دلالةَ ما ذكرتموهُ على التعديلِ ، لكنّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على عدمِ التعديل ، وبيانُهُ من ستةِ أوجُهٍ

الأول أنّ الجهالةَ بعينِ الراوى آكدُ من الجهلِ بصفتهِ . وذلك لأنّ من جُهِلَت ذاتُهُ فقد جُهِلَتْ صفتُهُ ؛ ولا كذلك بالعكس . ولو كان معلومَ العينِ ، مجهولَ الصفة ، لم يكنْ خبرهُ مقبولاً ، فإذاً كانَ مجهولُ العينِ والصفةِ ، أولى أن لا يكونَ خبرُهُ مقبولاً

الثانى أنَّ مِنْ شَرْطِ قبولِ الروايةِ المعرفةُ بعدالهِ الراوى؛ والمرسلُ لا يعرفُ عدالة الراوى لهُ، فلا يكونُ خبرُهُ مقبولاً لفواتِ الشرط

الثالث هو أنَّ الخبرَ كالشهادةِ فى اعتبارِ العدالةِ . وقد ثبت أَنَّ الإرسالَ فى الشهادةِ مانعٌ من قبولها، فكذلك الخبر

الرابع أنَّهُ لو جازَ العملُ بالمراسيلِ، لم يكنْ لذكر أَسماء الرُّواةِ والبحثِ عن عدالتهم معنًى

الخامس أَنَّهُ لو وجَبَ العملُ بالمراسيلِ لزمَ فى عصرنا هذا أن يُعملَ بقولِ الإنسان : قال رسولُ اللهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم : كذا » وإن لم يذكرِ الرُّواة؛ وهو مُمتَنعٌ

السادس أنَّ الخبرَ خبرانِ : تواتر وآحاد . ولو قال الراوى « أخبرَنى مَن لا أُحصيهم عددًا » لا يُقبَلُ قولُهُ فى التواتُر . فكذلك فى الآحادِ

والجوابُ قولهم : الإجماعُ لا يُساعدُ فى مسائلِ الاجتهاد؛ قلنا : الذى لا يُساعِدُ إنَّما هو الإجماعُ القاطعُ فى متنهِ وسَنَدِهِ؛ وما ذكرناهُ من الإجماعِ السكوتى فظنّى، فلا يَمتنعُ التمسُّكُ بهِ فى مسائلِ الاجتهاد، كالظاهر من الكتابِ والسنَّة

قولهم : لا نُسلّمُ عدم الإنكار، قلنا : الأَصلُ عدمُهُ

قولهم : إِنَّهم باحثوا ابنَ عبَّاس وابنَ عُمَرَ وأَبا هريرة؛ قلنا : المُراجعةُ فى ذلك لا تدلُّ على إِنكار الإِرسال، بل غايتهُ طلَبُ زيادةِ علمٍ لم تكنْ حاصلةً بالإِرسال؛ وقولُ ابنِ سيرين ليس إِنكارًا للإِرسال مُطلقاً، بل إِرسال الحسن وأبى العالية لا غير لظنهِ أنَّهما لم يلتزما فى ذلك تعديلَ المروىِّ عنهُ . ولهذا قال فإِنهما لا يباليان عَمَّن أَخذَا الحديثَ منهُ، لا على الارسال

قولهم: السكوتُ لا يدلُّ على الموافقةِ؛ قُلنا: وإِن لم يدلَّ عليها قطعاً، فهو دليلٌ عليها ظنًّا، كما سبق تقريرهُ فى الإِجماع

قولهم: نحنُ لا نُنكرُ أَنَّ إِرسالَ الصحابةِ والتابعين حجَّةٌ؛ قلنا : إِنَّما يصحُّ ذلك، أن لو كانوا لا يَروون إِلاَّ عن الصحابى العدل، وليس كذلك . ولهذا قال الزهرى بعد الإِرسال: حدَّثنى بهِ رجلٌ على باب عبد الملك . وقال عروةُ ابنُ الزُبَير فيما أَرسلهُ : حدَّثنى بهِ بعضُ الحرسية

قولهم : لا نُسلِّم أَنَّ قولَ الراوى «قال رسولُ اللهِ» تعديلٌ للمروِى عنهُ؛ قلنا : دليلُهُ ما سبق

قولُهم إِنَّ الراوى قد يروِى عَمَّن لو سُئِلَ عنهُ لجرَّحهُ أو عدَّلهُ؛ قلنا : ذلك إِنَّما يكونُ فيما إِذا كان قد عين الراوِى وَوَكَلَ النظر فيهِ الى المجتهدين، ولم يجزمْ بأنَّ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ

وسلَّم، قال كذا، بل غايتهُ أَنهُ قال: قال فلان إنّ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، قال كذا، وأمَّا إذا لم يُعيِّنْ، فالظاهرُ أنهُ لا يجزمُ بقولهِ: قال النبيُّ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، الاَّ وقد علم أو ظنّ عدالةَ الراوى على ما سبق

وأمَّا إرسالُ الشهادةِ فلا يلزمُ من عدَمِ قبولها عدمُ قبولِ الإرسال فى الرواية، لأنَّ الشهادةَ قد اعتُبِر فيها من الاحتياطِ ما لم يُعتَبرْ فى الرواية، كما سبق تقريرُهُ

قولهم: إنَّ الجزمَ مع تجويزِ كذب من رُوِيَ عنهُ كذب؛ قلنا: إنَّما يكونُ كذباً، إن لو ظنَّ أو علمَ أَنهُ كاذبٌ. وأَمَّا إذا قال ذلك مع ظنِّ الصدق، فلا يكونُ كاذباً، وان احتملَ فى نفسِ الأمر أن يكونَ المرويُّ عنهُ كاذباً، كما لو قال: قال رسولُ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، مع العنعنة

قولهم: سلَّمنا أنَّ الإرسالَ من الراوى تعديلٌ للمروِيّ عنهُ، لكنَّهُ تعديلٌ مُطلَقٌ، فلا يكونُ حجّةً مُوجبةً للعمل بهِ على الغير؛ قلنا: قد بيَّنَّا أنَّ التعديلَ المطلقَ دون تعيين سببهِ، كافٍ فيما تقدَّم

قولهم: لعلَّهُ اعتقدهُ عدلاً، ولو عيَّنَهُ لعرفنا فيهِ فسقاً لم يعرفهُ المعدل؛ قلنا: وإن كان ذلك محتملاً، غير أَنَّ الظاهرَ عدمهُ، ولا سيما مع تعديل العدلِ العالمِ بأحوال الجرحِ والتعديل، وعدم

الظفر بما يُوجبُ الجرحَ . وأمّا اعتبارُ الروايةِ بالشهادة ، فقد عُرِفَ وجهُ الفارقِ فيهما

وما ذكروهُ من المُعارضة الأُولى، فإنّما يصحُّ إن لو كان يلزمُ من الجهلِ بعينِ الراوى ، الجهلُ بصفتهِ مطلقاً، وليس كذلك مما بيّنّاهُ من أنّ الإرسالَ يدلُّ على تعديلهِ من جهةِ الجملة، وإن جُهلت عينهُ

وبهذا يبطلُ ما ذكروهُ من المعارضة الثانية

وأمّا المُعارضة الثالثة ، فقد عُرِفَ جوابُها بالفرقِ بين الرواية والشهادةِ

وأمّا المعارضةُ الرابعة، فجوابها ببيانِ فائدةِ ذكر الراوى، وذلك من وجهين :

الأوّل أنّ الراوىَ قد يَشتبهُ عليهِ حالُ المروىّ عنهُ ، فيُعيّنُهُ ليَكِلَ النظرَ فى أمرهِ الى المجتهدِ، بخلاف ما اذا أرسل

الثانى أنّهُ إذا عيّن الراوى ، فالظنُّ الحاصل للمجتهدِ بفحصهِ بنفسهِ عن حالهِ يكونُ أقوى من الظنّ الحاصل لهُ بفحصِ غيرهِ

وأمّا المعارضةُ الخامسةُ فمندفِعَةٌ أيضاً ، فإنّهُ مهما كان المرسِلُ للخبرِ فى زماننا عدلاً ، ولم يُكذّبهُ الحفّاظُ ، فهو حجّةٌ

وأمّا المُعارضةُ السادسة ، فإنّما لم يَصِرِ الخبرُ بقولِ الواحدِ متواتراً ، لأنّ المتواترَ يُشترطُ فيهِ استواء طرَفَيهِ ووسطِهِ ، والواحدُ

ليس كذلك ، فلا يحصلُ بخبرهِ التواتُر

وإذا عُرِفَ أنَّ المرسَلَ مقبولٌ من العدلِ ، فمن لم يقلْ بهِ كالشافعى ، فقد قِيلَ إنهُ لا معنى لقولهِ إنهُ يكون مقبولاً إذا أسندهُ غير المرسِل ، أو أسندَهُ المرسلُ مرَّةً ، لأَنَّ الاعتمادَ فى ذلك إنما هو على الإسنادِ ، لا على الإرسال ، ولا معنى لقولهِ : إنَّهُ يكونُ مقبولاً إذا أرسلهُ اثنانِ ، وكانت مشايخهما مختلفة ، لأنَّ ضَمَّ الباطلِ الى الباطل غيرُ مُوجِبٍ للقبول ، وليس بحقٍّ ، لأَنَّ الظنَّ الحاصلَ بصدقِ الراوى من الإرسال مع هذهِ الأُمور أقوى منهُ عند عدمها

وعلى هذا ، فلا يلزمُ من عدم الاحتجاج بأضعفِ الظنَّين عدمُ الاحتجاج بأقواهما

وإذا عُرِفَ الخبرُ المقبولُ وغيرُ المقبولِ ، فإذا تعارض خبرانِ مقبولانِ ، فالعملُ بأحدِهما متُوقِّفٌ على الترجيح ، وسيأتى فى قاعدةِ الترجيحات ، بأقصى الممكن إن شاءَ اللهُ تعالى

النوع الثانى — فيما يتعلَّقُ بالنظرِ فى المتن

وفيهِ بابانِ

أولهما : فيما يشتركُ فيهِ الكتابُ ، والسنَّة والإجماع

وثانيهما فيما يشتركُ فيهِ الكتابُ والسنَّة ، دونَ ما عداهما من الأدلة

الباب الأول

فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والإجماع

وكلٌّ واحدٍ من هذه الأُصولِ الثلاثة إمّا أن يدلَّ على المطلوبِ بمنظومهِ، أو لا بمنظومهِ . فلنفرضْ في كلِّ واحدٍ منهما قسماً

القسم الأول

في دلالات المنظوم، وهي تسعة أصناف

الصنف الأول — في الأمر وفيهِ أربعةُ أبحاثٍ

أولها فيما يدلُّ اسمُ الأمرِ عليهِ حقيقةً

وثانيها في حدِّ الأمرِ الحقيقي

وثالثها في صيغةِ الأمرِ الدالَّةِ عليهِ . ورابعُها في مقتضاهُ

البحث الأول : فيما يُطلَقُ عليهِ اسمُ الأمرِ حقيقةً

فنقول اتَّفق الأُصوليُّون على أنَّ اسمَ الأمرِ حقيقةٌ في القول المخصوص، وهو قسمٌ من أقسامِ الكلامِ . ولذلك قسمتِ العربُ الكلامَ الى أمرٍ ونهيٍ، وخبرٍ واستخبارٍ، ووعدٍ ووعيدٍ

ونداء. وسواءٌ قُلنا إنَّ الكلامَ هو المعنى القائمُ بالنفسِ، أو العبارة الدالَّة بالوضع والاصطلاح، على اختلاف المذاهبِ، والكلامُ القديمُ النفسانى عندَنا، وإن كان صفةً واحدةً لا تعدُّدَ فيهِ فى ذاتهِ، غير أنهُ يُسمَّى أمراً ونهياً وخبراً إلى غير ذلك من أقسامِ الكلام، بسبب اختلافِ تعلُّقاتهِ، ومتعلَّقاتِه، كما سبقَ تقريرُهُ فى «أبكار الأفكار» فلا يمتنعُ أن يكونَ الأَمرُ قسماً من إقسامهِ بهذا التفسير. وإنَّما وقعَ الخلافُ بينهم فى إطلاقِ اسم الأمر على الفعل: هل هو حقيقة أو لا؟ والأكثرونَ على أنَّهُ مجازٌ. واختيارُ أبى الحسين البصرى أنَّهُ مُشتركٌ بين الشىء والصفة، وبين جملة الشان والطرائق؛ ووافق على أَنَّهُ ليس حقيقةً فى نفسِ الفعل، من حيث هو فعلٌ، بل من حيث هو شىءٌ

وها نحنُ نذكرُ حجج كلّ فريقٍ ونُنبّهُ على ما فيها، ونذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختار

أمَّا حجَّةُ أبى الحسين البصرى، على ما ذهبَ إليهِ، أنَّ الإنسانَ إذا قال «هذا أمرٌ» لم يدرِ السامعُ مرادَهُ من قولهِ إلاَّ بقرينةٍ وهو غيرُ صحيحٍ، لكونهِ مصادراً بدعوى التردُّدِ فى إطلاقِ اسمِ الأمرِ. ولا يخفى ظهورُ المنع من مدّعى الحقيقة فى القول المخصوص، وأنهُ مهما أُطلقَ اسمُ الأمرِ عندَهُ، كان المتبادرُ الى

فهمه القولَ المخصوص، وأنّهُ لا ينصرفُ الى غيرهِ إلاَّ بقرينةٍ .

ولا يخفى امتناعُ تقرير التردُّد مع هذا المنع

وأمَّا حججُ القائلين بكونهِ مجازاً فى الفعلِ فكثيرةٌ

الأُولى منها ، أنّهُ لو كان حقيقةً فى الفعلِ مع كونهِ حقيقةً فى القولِ لزمَ منهُ الاشتراكُ فى اللفظِ ، وهو خلافُ الأَصلِ ، لكونهِ مُخِلاًّ بالتفاهُمِ لاحتياجهِ فى فهمِ المدلول المعيَّن منـهُ إلى قرينةٍ .

وعلى تقدير خفائها ، لا يحصلُ المقصودُ من الكلامِ

الثانية ، أنّهُ لو كان حقيقةً فى الفعل لاطَّرَدَ فى كلّ فعلٍ ، إذ هو لازمُ الحقيقة . ولهذا ، فإنّهُ لما كانَ إطلاقُ إسمِ العالم على من قامَ بهِ العلمُ حقيقةً ، اطرد فى كلّ من قام بهِ العلمُ ، ولمَّا كان قولُهُ « واسأل القريةَ » مجازاً عن أهلها ، لما بينهما من المجاورة ، لم يصحَّ التجوُّزُ بلفظِ السؤال للبساطِ والكوزِ عن صاحبهِ ، وإن كانتِ الملازمةُ بينهما أشدَّ ؛ وهو غيرُ مُطَّرِدٍ ، إذ لا يُقالُ للأكلِ والشرب أمر

الثالثة ، أنهُ لو كان حقيقةً فى الفعلِ ، لاشتقَّ لمن قام بهِ منهُ اسمُ الأمرِ ، كما فى القولِ المخصوص ، إذ هو الأصلُ ، إلاَّ أن يَمنعَ مانعٌ من جهةِ أهلِ اللغة ، كما اشتقُّوا اسمَ القارورة للزجاجةِ المخصوصة ؛ من قرار المائع فيها ، ومنعوا من ذلك فى الجرَّةِ والكوز ولم يردْ مثلهُ فيما نحنُ فيه

الرابعة، أنَّ جمعَ الأَمرِ الحقيقي فى القول المخصوص بأوامر، وهو لازمٌ لهُ لنفس الأمر لا للمُسمَّى، وهو غيرُ متحقّقٍ فى الفعل، بل إن جُمعَ فإنما يُجمَع بأمور

الخامسة، أنَّ الأمر الحقيقى لهُ متعلقٌ، وهو المأمور، وهو غيرُ متحقّقٍ فى الفعل، فإنهُ، وإن سُمِّيَ أمراً، فلا يُقال لهُ مأمور. ويلزمُ من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم

السادسة، أنَّ منْ لوازمِ الأمرِ الحقيقى وصفُهُ بكونهِ مُطاعاً أو مُخالَفاً، ولا كذلك الفعل

وفى هذه الحجج نظرٌ:

أمَّا الاولى فلقائلٍ أن يقول: لا نُسلِّمُ أنهُ يلزمُ من كونهِ حقيقةً فى الفعل، أن يكونَ مشتركاً إذا أمكنَ أن يكونَ حقيقةً فيهما، باعتبارِ معنى مشتركٍ بين القول المخصوص، والفعل، فيكون مُتواطئاً. فإنْ قيلَ: الأصلُ عدمُ ذلك المسمَّى المشتركُ، فلا تواطىء، قيل: لا خفاء باشتراكهما فى صفاتٍ، وافتراقهما فى صفاتٍ، فأمكن أن يكونَ بعضُ الصفاتِ المشتركةِ هو المسمَّى كيف وإنَّ الأصلَ أن لا يكونَ اللفظُ مشتركاً ولا مجازاً، لما فيهِ من الافتقار الى القرينة المُخلّةِ بالتفاهُم. وليسَ أحدُ الأمرين أولى من الآخر

فإنْ قيل: ما وقعَ بهِ الاشتراكُ لا يخرجُ عن الوجود والصفةِ والشبيهِ وغير ذلك، وأى أمرٍ قدِّر الاشتراك فيهِ، فهو متحققٌ فى النهى وسائر أقسام الكلام، ولا يُسمَّى أمراً. والقولُ بأنَّهُ متواطىءٌ ممتنعٌ. كيف وإن القائلَ قائلان: قائلٌ إنَّهُ مشتركٌ، وقائلٌ إنهُ مجازٌ فى الفعل. فإحداثُ قولٍ ثالث يكونُ خرقاً للإجماع، وهو ممتنعٌ

قلنا: أمَّا الأوَّل، فغيرُ صحيحٍ، وذلك أنَّ مسمَّى اسمِ الأمر إنَّما هو الشأنُ والصفةُ؛ وكلٌّ ما صدقَ عليهِ ذلك، كان نهياً أو غيرَهُ؛ فإنَّهُ يُسمَّى أمراً حقيقةً. وعلى هذا فقد اندفعَ ما ذكروهُ من خرقِ الإجماعِ، فإنَّ ما ذكرناهُ من جعلِ الشأنِ والصفةِ، مدلولاً لاسم الأمرِ، فمن جملةِ ما قيل. وإن سلَّمنا أنَّ ذلك يُفضِي إلى الاشتراكِ، ولكن لِمَ قيلَ بامتناعِهِ. والقولُ بأنهُ مجازٌ مُخلٌّ بالتفاهُم، لافتقارِهِ الى القرينةِ، وإنَّما يصحُّ أن لو لم يكنِ اللفظُ المشتركُ عند اطلاقهِ محمولاً على جميع محاملِهِ، وليس كذلك على ما سيأتى تقريرُهُ من مذهب الشافعى والقاضى أبى بكر؛ سلَّمنا أنهُ خلافُ الأصلِ، غيرَ أنَّ التجوُّزَ أيضاً خلافُ الأصلِ، وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر

فإن قيلَ: إلاَّ أنَّ محذورَ الاشتراكِ أعظمُ من محذورِ

التجوّزِ، فكان المجازُ أولى، وبيانهُ من جهة الإجمال، والتفصيل:

أمّا الإجمالُ فهو أنّ المجازَ أغلبُ فى لغةِ العربِ من الاشتراكِ، ولولا أنهُ أوفى بتحصيلِ مقصودِ الوضع، لما كان كذلك

وأمّا التفصيلُ فمن وجهين:

الأوّل أنّ المحذورَ اللازمَ من الاشتراكِ بافتقارهِ الى القرينةِ لازمٌ لهُ أبداً، بخلافِ المجازِ، فإنّ المحذورَ إنّما يلزمهُ بتقديرِ إرادةِ جهةِ المجاز، وهو احتمالٌ نادرٌ، إذِ الغالبُ إنما هو إرادةُ جهةِ الحقيقة

الثانى أنّ المحذورَ لازمٌ فى المشتركِ فى كلّ محملٍ من محامله، لافتقارهِ الى القرينةِ فى كلّ واحدٍ منها، بخلافِ المجاز، فإنّهُ إنما يفتقرُ الى القرينةِ بتقدير إرادةِ جهةِ المجاز، لا بتقدير إرادة جهة الحقيقة

قيل هذا مُعارَضٌ من عشرةِ أوجهٍ:

الأوّل أنّ المشتركَ، لكونه حقيقةً فى كل واحدٍ من مسمّياتهِ مماّ يطردُ، بخلاف المجازكما سبق، وما يَطّردُ أولى لقلةِ اضطرابهِ

الثانى أنهُ يصحُّ منهُ الاشتقاقُ، لكونهِ حقيقةً بخلافِ المجازِ، فكان أوسعَ فى اللغةِ، وأكثر فائدةً

الثالث أنهُ لكونهِ حقيقياً، مماّ يصحُّ التجوُّزُ بهِ فى غير محلهِ

الحقيق، بخلاف المجاز، فكان أولى لكثرةِ فائدتهِ

الرابع أنهُ، وإن افتقرَ الى قرينةٍ، لكنْ يكفى أن يكونَ أدنى ما يغلِبُ على الظنّ، بخلافِ المجاز، لافتقارهِ الى قرينةٍ مُغلّبةٍ على الظنّ، وأن تكونَ راجحةً على جهةِ ظهور اللفظِ فى حقيقتهِ، فكان تمكُّنُ الخلل منهُ لذلك أكثر

الخامس أنَّ المجازَ لا بُدَّ فيهِ من علاقةٍ بينهُ وبين محلّ الحقيقةِ تكونُ مصحّحةً للتجوُّز باللفظِ، على ما سلَف، بخلاف المشتركِ

السادس أنَّ المجازَ لا يتمُّ فهمُهُ دونَ فهمِ محلّ الحقيقةِ، ضرورة كونهِ مُستعاراً منهُ. وفهمُ كلّ واحدٍ من مدلولاتِ اللفظِ المشتركِ غيرُ متوقّفٍ على فهم غيرهِ، فكان أولى

السابع أنَّ المجازَ متوقّفٌ على تصرُّف من قبلنا فى تحقيق العلاقةِ التى هى شرطٌ فى التجوُّزِ، وربّما وقعَ الخطأُ فيهِ، بخلاف اللفظِ المشترك

الثامن أنهُ يلزمُ من العملِ باللفظ فى جهةِ المجازِ مُخالفةُ الظهورِ فى جهةِ الحقيقةِ، بخلاف اللفظِ المشتركِ إذْ لا يلزمُ من العملِ بهِ فى أحدِ مدلولَيهِ مخالفة ظاهر أصلاً

التاسع أنَّ المجازَ تابعٌ للحقيقةِ ولا عكسَ، فكان المشتركُ أولى

العاشرُ أنَّ السامعَ للمجازِ بتقدير عدم معرفتهِ بالقرينـةِ الصارفةِ الى المجازِ، إذا كان هو مراد المتكلّم فقد يبادرُ الى العملِ بالحقيقةِ، ويلزمُ منهُ تركُ المرادِ وفعلُ ما ليس بمرادٍ، بخلاف المشتركِ ، فإنهُ بتقدير عـدَمِ ظهورِ القرينةِ مطلقاً ، لا يفعلُ شيئاً ، فلا يلزمْ سوى عدمِ المقصود

فإن قيلَ إلاَّ أنَّ المجازَ يتعلّقُ بهِ فوائد ، فإنَّهُ رُبَّما كان أبلغَ وأوجزَ وأوفقَ في بديعِ الـكلامِ ونظمهِ ونثرهِ للسجع والمطابقة والمجانسة واتّحاد الروى في الشعرِ ، الى غير ذلك

قلنا : ومثلُ هذا الاحتمالِ أيضاً منقدحٌ في اللفظِ المشترَكِ مع كونهِ حقيقةً ؛ فـكانَ اللفظُ المشتركُ أولى . وإنْ لم يكنْ أولى فلا أقلَّ من المساواةِ ، وهي كافيةٌ في مقامِ المُعارضة

وأمّا الحجَّةُ الثانيةُ ، فلا نُسلِّمُ امتناعَ إطلاقِ الأَمرِ على الأكلِ والشربِ؛ وإنْ سُلِّمَ ذلك ، فعدَمُ اطرادهِ في كلّ وقتٍ ممّا يمنعُ من كونهِ حقيقةً في القولِ المخصوص ، وهو غيرُ مطردٍ في كلّ قولٍ على ما لا يخفى . وإن كان لا يمنع من ذلك في القولِ فكذلك في الفعلِ

فإن قيل : إنّما يجبُ إطرادُ الاسمِ في المعنى الذى كان الاسمُ حقيقةً فيهِ ، لا في غيرهِ ، والامرُ إنّما كان حقيقةً في القولِ

المخصوص، لا فى مطلق قولٍ، وذلك مُطَّردٌ فى ذلك القول، فمثله لازمٌ فى الأفعالِ، إذ للخصمِ أَن يقولَ : إنما هو حقيقة فى بعض الأفعال، لا فى كلّ فعلٍ

وأَمّا الحجةُ الثالثةُ أَنّهُ لو كانَ الأصلُ فى الحقائقِ الاشتقاقَ لكان المنعُ من اشتقاقِ إسم القارورةِ للجرّةِ والكوزِ من قرارِ المائع فيها على خلافِ الأَصل

فإنْ قيلَ : ولو لم يكنْ على وفقِ الأَصلِ لكانَ الاشتقاقُ فى صور الاشتقاقِ على خلافِ الأَصل، والمحذور اللازم منهُ أكثر لأنَّ صُوَرَ الاشتقاق أَغلَبُ وأكثرُ من صوَرِ عَدَمِ الاشتقاق .

قيل : لا يلزمُ من عدَمِ الاصالةِ فى الاشتقاق أنْ يكونَ الاشتقاقُ على خلافِ الأَصل لجوازِ أَن يكون الاشتقاقُ وعدَمُهُ لا على وفقِ أَصلٍ فيقتضيهِ، بل هُما تابعانِ للنقل والوضع

كيف وإنّهُ إذا جاز أن يكونَ الاشتقاقَ من توابعِ الحقيقةِ جازَ أَن يكونَ من توابعِ بعض المسميَّات، وليسَ أَحَدُ الأَمرين أولى من الآخر . وعلى هذا، فلا يلزمُ من الاشتقاق فى بعض المسمّياتِ الاشتقاقُ فى غيرهِ، لعدَم الاشتراكِ فى ذلك المسمّى

وبهذا يندفعُ ما ذكروهُ من الحجّةِ الرابعةِ والخامسة والسادسة

كيف وقد قيل فى الحجة الرابعة إنَّ (أوامرَ) ليست جمع (أمر) بل جمع (إمرة) وأمَّا القائلونَ بكونهِ مشتركاً بين القولِ المخصوصِ والفعلِ، فقد احتجُّوا بثلاثِ حججٍ

الأُولى أنَّ المسمَّى فى نفسهِ مختلفٌ، وكما قد أُطلِق اسمُ الأمرِ على القول المخصوص، فقد أُطلقَ على الفعلِ . والأصلُ فى الإطلاقِ الحقيقة . ويدلُّ على الإطلاق قولُ العرب : أَمْرُ فلان بكذا مُستقيم، أى عملهُ . واليـهِ الإشارة بقولهِ تعالى « وما أمرنا إلاَّ واحدَةٌ » أى فعلنا « وما أَمْرُ فرعونَ برشيد »

الحجَّة الثانيةُ أنَّ اسمَ الأمرِ فى الفعلِ قـد جُمعَ بأمور، والجمعُ علامةُ الحقيقة

والحجَّة الثالثة أنَّهُ لو كانَ اسمُ الأمرِ فى الفعلِ مجازاً لم يخلُ إمَّا أن يكونَ مجازاً بالزيادةِ أوبالنقصان، أو لمشابهتهِ لمحل الحقيقةِ أو لمجاورٍ لهُ، أو لأنَّهُ كان عليهِ، أو سيؤُل اليهِ، ولم يتحقَّقْ شىءٌ من ذلك فى الفعلِ . وإذا لم يكنْ مجازاً كان حقيقةً

وهذه الحججُ ضعيفةٌ أيضاً

أمَّا الحجَّةُ الأُولى فلقائلٍ أن يقولَ لا نُسلِّمُ صحَّةَ إطلاقِ اسمِ الأمر على الفعلِ . وقولهم « أَمْرُ فلان مُستقيمٌ » ليسَ مُسمَّاهُ الفعل، بل شأنهُ وصفتـهُ، وهو المُرادُ من قولهِ تعالى

« وما أمرنا إلاّ واحدةً » ومن قولهِ « وما أمْرُ فرعون برشيدٍ »

وأمّا الحجةُ الثانية، فلا نسلم أنَّ الجمعَ دليلُ الحقيقةِ، بدليل قولهم فى جمع من سُمِّىَ (حماراً) لبلادتِهِ (حمر) وهو مجازٌ . وإن سلمنا بأنَّ الجمعَ يدلُّ على الحقيقةِ، ولكنْ لا نُسلِّم أنَّ (أُمور) جمع (أمر) بل الأمر والأمور كلّ واحدٍ منهما يقعُ موقعَ الآخر وليس أحدُهما جمعاً للآخر . ولهذا يقال « أمرُ فلان مُستقيم » فيُفهم منهُ ما يُفهم من قولهم « أمورُ فلان مستقيمةٌ »

وأمّا الحجّةُ الثالثة، فهو أنّهُ لا يلزمُ من كونِ الأمرِ ليسَ مجازاً فى الفعل أن يكونَ حقيقة فيهِ . من حيث هو فعلٌ وإنّما هو حقيقةٌ فيهِ من جهةِ ما اشتمل عليهِ من معنى الشانِ والصفة كما سبق

وعلى هذا، فالمختارُ إنّما هو كونُ الاسم اسم الأمر متواطئاً فى القول المخصوص والفعل، لا أنّهُ مُشترَكٌ، ولا مجازٌ فى أحدِهما

البحث الثانى : فى حدّ الأمر

وقد اختلفتِ المُعتزلةُ فيهِ بناء على إنكارِهم لكلام النفس: فذهبَ البلخى وأكثرُ المعتزلةِ إلى أنَّ الأمرَ هو قولُ القائل لمن دونَهُ « افعلْ » أو ما يقومُ مقامَهُ . وأرادَ بقولهِ (يقومُ مقامَهُ)

أى فى الدلالةِ على مدلولهِ، وقصد بذلك إدراجَ صيغةِ الأمرِ من غير العربى فى الحدّ

وهو فاسدٌ من ثلاثةِ أوجهٍ

الأوّل أنَّ مثلَ ذلك قد يوجدُ فيما ليس بأمرٍ بالاتفاق، كالتهديدِ فى قولهِ تعالى « اعملوا ما شئتُمْ » والإباحة فى قولهِ « وإذا حلَلتُم فاصطادُوا » والإرشاد فى قولهِ « فاستشهدوا » والامتنان كقولهِ « كُلوا مماً رَزَقكُم اللهُ » والإكرام كقولهِ « ادخلوها بسلام آمنين » والتسخير، والتعجيز، الى غير ذلك من المحامل التى يأتى ذكرُها

الثانى أنّهُ يلزمُ من ذلكَ أنْ تكونَ صيغةُ « افعلْ » الواردة من النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، نحونا، أمراً حقيقةً لتحقُّقِ ما ذكروهُ من شروط الأمر فيها. ويلزمُ من ذلك أن يكونَ هو الآمر لنا بها، ويخرجُ بذلك عن كونهِ رسولاً، لأنهُ لا معنى للرسولِ غيرِ المبلغِ لكلامِ المُرسِلِ، لا أن يكونَ هو الآمر والناهى، كالسيّدِ إذا أمرَ عبدهُ. وسواء كانت صيغته مخلوقة لهُ، كما هو مذهبُهم، أو للهِ تعالى، كما هو مذهبُنا

الثالث أنّهُ قد يرِدُ مثلُ هذهِ الصيغةِ من الأعلى نحو الأدنى ولا يكونُ أمراً، بأن يكونَ ذلك على سبيلِ التضرُّع والخضوع

وقد يَرِدُ من الأدنى نحو الأعلى، ويكونُ أمراً، إذا كانت على سبيل الاستعلاء، لا على سبيل الخضوع والتذللِ، ولذلك يُوصَفُ قائلها بالجهل والحُمقِ بأمرِهِ لمن هو أعلى رتبةً منهُ

ومنهم من قال: الآمرُ صيغةُ «افعلْ» على تجرُّدِها من القرائنِ الصارفةِ لها عن جهةِ الأمرِ الى التهديد، وما عداهُ من المحامل

وهو أيضاً فاسدٌ من حيث أنَّهُ أخذ الأمرَ في تعريفِ الأمرِ وتعريفُ الشيء بنفسهِ مُحالٌ. وإنِ اقتصرُوا في التحديدِ على القولِ بأنَّ الأمرَ صيغةُ «افعلُ» المجرَّدة عن القرائنِ لا غير، وزعموا أنَّ صيغةَ «افعلْ» فيما ليس بأمرٍ لا تكونُ مجرَّدةً عن القرائن، فليس ما ذكروهُ أولى من قولِ القائل: التهديد عبارةٌ عن صيغةِ «افعلْ» المجرَّدة عن القرائنِ، إلاَّ أنْ يَدلَّ عليهِ دليلٌ من جهةِ السمع، وهو غيرُ متحقِّقٍ

ومنهم من قال: الأمرُ صيغة «افعلْ» بشرطِ إراداتٍ ثلاث إرادة إحداثِ الصيغة، وإرادة الدلالة بها على الأمر، وإرادة الامتثال: فإرادةُ إحداثِ الصيغةِ، احترازٌ عن النائم إذا وُجِدتْ هذهِ الصيغةُ منهُ؛ وإرادةُ الدلالة بها على الأمر احترازٌ عمَّا إذا أُريد بها التهديد أو ما سواهُ من المحامل؛ وإرادة الامتثال احترازٌ

عن الرسولِ الحاكى المُبلّغ ، فإنّهُ ، وإن أراد إحداثَ الصيغة والدلالة بها على الأمرِ ، فقد لا يُريدُ بها الامتثال

وهو أيضاً فاسدٌ من وجهين :

الأوّل أنّهُ أخذَ الأمر فى حدِّ الأمر ، وتعريفُ الشيء بنفسهِ مُحالٌ مُمتَنعٌ . الثانى هو أنَّ الأمرَ الذى هو مدلولُ الصيغةِ إمّا أنْ يكونَ هو الصيغة ، أو غيرَ الصيغة : فإنْ كانَ هو نفس الصيغة ، كان الكلامُ متهافتاً من حيث إنَّ حاصلَهُ يرجعُ الى أنَّ الصيغةَ دالّةٌ على الصيغةِ ، والدالُّ غيرُ المدلول . وإن كان هو غير الصيغةِ ، فيمتنعُ أن يكونَ الأمرُ هو الصيغة ، وقد قال بإنَّ الأمرَ هو صيغةُ « افعلْ » بشرطِ الدلالةِ على الأمر ، فإنَّ الشرطَ غيرُ المشروط . وإذا كانَ الأَمرُ غيرَ الصيغةِ ، فلا بدَّ من تعريفهِ والكشف عنهُ ، إذ هو المقصودُ فى هذا المقام

ولمّا انحسَمَتْ عليهم طرُقُ التعريفِ ، قال قائلون منهم : الأمرُ هو إرادةُ الفعلِ ؛ وقد احتجَّ الأصحابُ على إبطالهِ بأنَّ السيِّدَ المُعاتَبَ من جهةِ السلطان على ضربِ عبدِهِ ، إذا اعتذرَ عن ذلك قصدَ إظهارِ أمرِهِ ، وأمرُهُ بين يدَى السلطان قصداً لإظهار مخالفتهُ ، لبسطِ عذرِهِ والخلاصِ من عقاب السلطان لهُ ، فإنّهُ يُعَدُّ آمراً ، والعبدُ مأموراً ، ومطيعاً بتقدير الامتثال ، وعاصياً بتقدير

المخالفة، مع علمنا بأنَّهُ لا يُريدُ منهُ الامتثالَ لما فيهِ من ظهورِ كذبهِ وتحقيق عقاب السلطان له؛ والعاقلُ لا يقصدُ ذلك. غير أنَّ مثلَ هذا لازمٌ على أصحابنا إن كان صحيحاً فى تفسيرهم الأمر، بطلب الفعل، من جهةِ أنَّ السيِّدَ أيضاً آمرٌ فى مثالِ هذهِ الصورةِ لعبدِهِ مع علمنا بأنَّهُ يستحيلُ منهُ طلبُ الفعلِ من عبدِهِ، لما فيهِ من تحقيق عقابهِ وكذبهِ، والعاقلُ لا يطلبُ ما فيهِ مضرَّتهُ وإظهار كذبهِ. وعند ذلك فما هو جوابُ أصحابنا فى تفسيرِ الأمرِ بالطلبِ يكونُ جواباً للخصمِ فى تفسيرهِ بالإرادة

وإن زعمَ بعضُ أصحابنا أنَّ الأمر ليس هو الطلب، بل الإخبار باستحقاق الثواب على الفعلِ، فيلزمهُ أن يكونَ الآمرُ لعبدِهِ مماَّ يصحُّ تصديقهُ وتكذيبُهُ فى أمرِهِ لعبدِهِ ضرورة كون الأمرِ خبراً وهو مُمتنعٌ. كيف وإنَّهُ على خلافِ تقسيمِ أهلِ اللغة الكلامَ، إلى أمرٍ وخبرٍ. والحقُّ فى ذلك أن يُقالَ. أجمعَ المسلمونَ، من غيرِ مخالفةٍ من الخصومِ، على أنَّ من علمَ اللهُ تعالى أنَّهُ يموتُ على كفرهِ أنَّهُ مأمورٌ بالإيمان، وليس الإيمان منهُ مراداً للهِ تعالى، لأنَّهُ لا معنى لكونِهِ مُراداً للهِ تعالى سوى تعلّق الإرادةِ بهِ، ولا معنى لتعلُّقِ الإرادةِ بالفعل سوى تخصيصها لهُ بحالةِ حدوثهِ، فلا يُعقَلُ تعلّقُها بهِ دونَ تخصيصها لهُ بحالة

حدوثهِ، وما لم يُوجدْ لم تكنِ الإرادةُ مخصِّصةً لهُ بحالةِ حدوثهِ، فلا تكون متعلّقةً بهِ. وليقنع بهذا ههنا عمّا استقصيناهُ من الوجوهِ الكثيرةِ فى علم الكلام

وأمّا أصحابُنا، فنهم من قال: الأمرُ عبارةٌ عن الخبرِ على الثواب على الفعلِ تارةً، والعقاب على التركِ تارةً، وهو فاسدٌ، لما سبق من امتناعِ تصديقِ الآمر وتكذيبهِ، ولأنّهُ يلزمُ منهُ لزوم الثوابِ على فعلِ ما أُمرَ بهِ، والعقاب على تركهِ، من جهة الشارع حذراً من الخلف فى خبرِ الصادقِ، وليس كذلك بالإجماع. أمّا الثوابُ فلجواز إحباطِ العملِ بالردّةِ؛ وأمّا العقابُ فلجواز العفوِ والشفاعة. ويُمكنُ أن يُحترَزَ عن هذا الإشكالِ بأن يُقالَ: هو الإخبارُ باستحقاق الثوابِ والعقاب. غير أنّهُ يبقى عليهِ الإشكال الأوّل من غيرِ دافعٍ

ومنهم من قال، وهُم الأكثرون، كالقاضى أبى بكرٍ وإمام الحرمين والغزالى وغيرهم: الأمرُ هو القولُ المقتضى طاعةَ المأمورِ بفعل المأمورِ بهِ. فقولهم (القول) كالجنس للأمر وغيرهِ من أقسام الكلام. وقولهم (المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمورِ بهِ) للفصل بين الأمر وغيرهِ من أقسام الكلام، ولفصل الأمر عن الدعاء والسؤال

ومنهم من زاد فى الحدِّ (بنفسهِ) احترازاً عن الصيغةِ ، فإنّها لا تقتضى الطاعةَ بنفسها ، بل بالتوقيف والاصطلاح .وعلى كلِّ تقديرٍ فهو باطلٌ لما فيهِ من تعريف الأمرِ بالمأمورِ والمأمورِ بهِ ، وهما مشتقّانِ من الأمر ، والمشتقُّ من الشىء أخفى من ذلك الشىء ، وتعريفُ الشىء بما لا يُعرفُ إلاَّ بعدمعرفةِ ذلك الشىء مُحالٌ

ومنهم من قال : الأمرُ هو طلبُ الفعلِ على وجهٍ يُعَدُّ فاعلهُ مُطيعاً . وهو أيضاً باطلٌ لما فيهِ من تعريف الأَمر بالطاعةِ المتعلّقة بالفعل ، والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف إلاَّ بمُوافقةِ الأمر ، وهو دورٌ مُمتَنعٌ . كيف وانَّ فعلَ الربِّ تعالى لما طلبهُ العبدُ منهُ بالسؤال يُقال لهُ باعتبار موافقةِ طلبِ للعبد مطيعاً ، بدليل قولهِ عليهِ السلامُ « إنْ أَطعتَ اللهَ أَطاعك » أى إن فعلتَ ما أراد فَعَلَ ما تُريد . وليس طلبُ العبدِ من اللهِ تعالى بجهةِ السؤال للهِ أمراً ، إذ الأمرُ للهِ قبيحٌ شرعاً ، بخلاف السؤال . ويمكن الاحترازُ عنهُ بما يُعَدُّ فاعلهُ مطيعاً فى العُرفِ العامّ ، والبارى تعالى ليس كذلك

والأقربُ فى ذلك إنما هو القولُ الجارى على قاعدةِ الأصحاب ، وهو أن يُقال : الأمرُ طلبُ الفعلِ على جهةِ الاستعلاء

فقولنا (طلب الفعل) احترازٌ عن النهى وغيرهِ من أَقسامِ

الـكلام؛ وقولنا (على جهة الاستعلاء) احترازٌ عن الطلبِ بجهةِ الدعاءِ والالتماس

فإن قيلَ: قولُكم (الأمرُ هو طلبُ الفعلِ) إن أردتُم بهِ الإرادة، فهو مذهبُ المعتزلة، وليس مذهباً لكم؛ وإن أردتم غيرَهُ، فلا بُدَّ من تصويرِهِ، وإلاّ كان فيهِ تعريفُ الأمرِ بما هو أخفى من الأمر

قلنا: إجماعُ العقلاء منعقدٌ على أنَّ الأمرَ قسمٌ من أقسام الـكلامِ وأنَّهُ واقعٌ موجودٌ لا ريبَ فيهِ؛ وقد بيَّنَّا امتناعَ تفسيرهِ بالصيغةِ والإرادة بما سبق؛ فما وراءَ ذلك هو المعنيُّ بالطلب؛ والنزاعُ في تسميتهِ بالطلبِ بعد الموافقة على وجودهِ، فآيلٌ الى خلافٍ لفظيّ

البحث الثالث: في الصيغةِ الدالَّة على الأمر

وقد اختلفَ القائلونَ بكلامِ النفس: هل للأمرِ صيغةٌ تخصُّهُ وتدلُّ عليهِ دون غيرهِ في اللغة، أم لا؛

فذهب الشيخُ أبو الحسنِ، رحمهُ اللهُ، ومن تابعَهُ الى النفي. وذهب من عداهم الى الإثبات

قال إمام الحرَمين والغزالي: والذي نراهُ أنَّ هذهِ الترجمة عن الأشعري خطأ. فإنَّ قولَ القائلِ لغيرهِ «أمرتُك، وأنت مأمورٌ»

صيغةٌ خاصّةٌ بالأمرِ من غيرِ منازعةٍ . وإنّما الخلافُ فى أنّ صيغةَ « افعلْ » هل هى خاصّةٌ بالأمر أو لا ، لكونها متردّدةً فى اللغةِ بين محاملَ كثيرةٍ يأتى ذكرُها

واعلمْ أنّهُ لا وجهَ لاستبعادِ هـذا الخلافِ . وقولُ القائلِ «أمرتُكَ، وأنتَ مأمورٌ » لا يرفعُ هذا الخلافَ إذِ الخلافُ إنّما هو فى صيغةِ الأمرِ الموضوعةِ للانشاء ؛ وما مثلُ هـذهِ الصيغِ أمكن أنْ يُقالَ إنّهـا إخباراتٌ عن الأمرِ لا إنشاآت . وإنْ كانَ الظاهرُ صحّةَ استعمالِها للانشاء ، فإنّهُ لا مانعَ من استعمالِ صيغةِ الخبرِ للإنشاء ، كما فى قولهِ : طلقت وبعت واشتريت ونحوه

وبيانُهُ أنّهُ إذا قال لزوجتـهِ « طلقتُكِ » فإنّ الطلاقَ يقعُ عليهِ إجماعاً ، ولو كان إخباراً ، لـكان إخباراً عن الماضى أو الحال ، لعدم صلاحيّـةِ هـذهِ الصيغةِ للاستقبال . ولو كان كذلك، لم يخلُ إمّا أن يكونَ قد وجد منهُ الطلاق، أو لم يوجد : فإنْ كانَ الأوّل ، امتنع تعليقُهُ بالشرطِ فى قولهِ « إن دخلت الدار » لأنّ تعليقَ وجود ما وُجِدَ على وجودِ ما لم يُوجَدْ مُحالٌ ؛ وإن كانَ الثانى ، وجبَ أن يُعَدَّ كاذباً ، وأن لا يقعَ الطلاقُ عليهِ ، وهو خلافُ الإجماع

وإن قُدِّرَ أنّهُ إخبارٌ عن المستقبلِ مع الإحالة ، فيجبُ

أيضاً أن لا يقعَ بهِ الطلاقُ، كما لو صرّح بذلك، وقال لها « ستصيرين طالقاً فى المستقبل » فإنّهُ لا يقعُ بهِ الطلاقُ، مع أنّهُ صريحُ اخبارٍ عن وقوعِ الطلاق فى المستقبل، فما ليس بصريحٍ أولى

وإذا بطلَ كونهُ إخباراً تعيّن أن يكونَ انشاء إذِ الإجماعُ منعقدٌ على امتناع الخلوّ منهما. فإذا بطلَ أحدُهما تعيّن الآخر

البحث الرابع : فى مقتضى صيغةِ الأمر

وفيهِ اثنتا عشرة مسألة

المسألة الأولى

فيما ذا صيغة الأمر حقيقة فيهِ إذا وردت مطلقةً عريّةً عن القرائن

وقد اتفق الأُصوليّون على إطلاقها بازاء خمسة عشر اعتبار الوجوب كقولهِ « أقمِ الصلاةَ » والندب كقولهِ « فكاتبوهم » والإرشاد كقولهِ تعالى « فاستشهدوا » وهو قريبٌ من الندبِ لاشتراكهما فى طلبِ تحصيلِ المصلحةِ، غيرَ أنَّ الندبَ لمصلحةٍ أُخروية، والإرشادُ لمصلحةٍ دنيوية. والإباحة كقولهِ «فاصطادوا» والتأديب، وهو داخلٌ فى الندبِ، كقوله « كُلْ مما يليك »

والامتنان كقولهِ « كُلوا مماً رزقكم الله » والإكرام كقولهِ « ادخلوها بسلامٍ » والتهديد كقولهِ «اعملوا ما شئتم» والإنذار كقولهِ « تمتَّعوا » وهو فى معنى التهديد . والتسخير كقولهِ « كونوا قردةً خاسئين » والتعجيز كقولهِ « كونوا حجارةً » والإهانة كقوله تعالى «ذق إنك أنت العزيز» والتسوية كقولهِ«فاصبروا أو لا تصبروا» والدعاء كقولهِ «اغفرْلي» والتمنّى كقول الشاعر:

ألا أيها الليلُ الطويلُ ألَا انْجلى

وكمال القدرة كقولهِ « كنْ فيكون »

وقد اُتفقوا على أنَّها مجازٌ فيما سوى الطلب والتهديدِ والإباحة غير أنّهم اختلفوا : فمنهم مَنْ قال إنَّها مشتركةٌ ، كاشتراكِ لفظِ القرء بينَ الطلبِ للفعل ، وبين التهديدِ المستدعى لترك الفعل ، وبين الإباحة المخيّرةِ بين الفعلِ والتركِ

ومنهم من قال إنَّها حقيقةٌ فى الإباحة ، مجازٌ فيما سواها

ومنهم من قال أنَّها حقيقةٌ فى الطلبِ ، ومجاز فيما سواهُ . وهذا هو الأصحّ ، وذلك لأنَّا إذا سمعنا أنَّ أحداً قال لغيرهِ « إفعلْ كذا » وتجرّدَ ذلك عن جميع القرائن ، وفرضناهُ كذلك ، فإنّهُ يسبقُ الى الإفهام منهُ طلبُ الفعلِ واقتضاؤهُ من غير توقفٍ على أمرٍ خارجٍ دون التهديد المستدعى لترك الفعل ، والإباحة

المخيّرة بين الفعلِ والتركـ. ولو كان مشتركاً أو ظاهراً فى الإباحةِ، لما كان كذلك. وإذا كان الطلبُ هو السابق الى الفهم عندَ عدمِ القرائنِ مُطلقاً، دلَّ ذلك على كونِ صيغةِ (افعلْ) ظاهرةٌ فيهِ

فإن قيلَ: يحتملُ أن يكونَ ذلك بنــاءً على عُرفٍ طارىءٍ على الوضعِ اللغوى، كما فى لفظ الغائط والدابة، وإن سُلِّمَ دلالة ما ذكرتموهُ على الظهورِ فى الطلبِ، غير أنَّهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على ظهورهِ فى الإباحة، لكونها أقلَّ الدرجاتِ، فكانت مستيقنةً

قلنا: جواب الأوّلِ أنَّ الأصلَ عدمُ العرفِ الطارىءِ، وبقاء الوضعِ الأصلى بحالهِ. وجوابُ الثانى لا نُسلِّمُ أنَّ الإباحة متيقنةٌ، إذ هى مقابلةٌ للطلبِ والتهديد، لكونهـا غيرَ مستدعيةٍ للفعلِ ولا للتركـ؛ والطلبُ مستدعٍ للفعلِ، والتهديدُ مستدعٍ لتركِ الفعل، فلا تيقّنَ لواحدٍ منهما

المسألة الثانية

إذا ثبتَ أنَّ صيغةَ « افعلْ » ظاهرةٌ فى الطلب والاقتضاء، فالفعلُ المطلوبُ لا بُدَّ وأن يكونَ فعلهُ راجحاً على تركهِ، فإنْ كانَ مُمتنعَ التركـ، كان واجباً، وإن لم يكنْ ممتنعَ التركِ، فإمّا أن يكونَ ترجُّحُهُ لمصلحةٍ أُخروية، فهو المندوبُ، وإمّا لمصلحةٍ دنيوية، فهو الإرشادُ

وقد اختلف الأُصوليُّونَ: فمنهم من قال إِنَّهُ مشترَكٌ بين الـكلّ، وهو مذهبُ الشيعة؛ ومنهم من قال إِنهُ لا دلالةَ لهُ على الوجوبِ والندبِ بخصوصهِ، وإِنَّما هو حقيقـة في القدرِ المشترَك بينهما، وهو ترجيحُ الفعلِ على الترك؛ ومنهم من قال إِنَّهُ حقيقةٌ في الوجوبِ، مجازٌ فيما عداهُ، وهـذا هو مذهبُ الشافعي، رضيَ اللهُ عنهُ، والفقهاء وجماعةٍ من المتكلّمين، كأَبي الحسين البصري، وهو قولُ الجبائي في أحدِ قوليهِ؛ ومنهم من قال إِنَّهُ حقيقةٌ في الندبِ، وهو مذهبُ أبي هاشم وكثيرٍ من المتكلّمين من المعتزلةِ وغيرِهم وجماعـةٍ من الفقهاء، وهو أيضاً منقولٌ عن الشافعي رحمهُ الله تعالى

ومنهم من توقَّف، وهو مذهبُ الأشعرى، رحمهُ اللهُ، ومن تابعهُ من أَصحابهِ، كالقاضي أَبي بكر والغزالي وغيرِهما، وهو الأَصحّ. وذلك لأنَّ وضعَهُ مشتركاً، أو حقيقةً في البعضِ، مجازاً في البعضِ، إِمّا أن يكونَ مدركهُ عقلياً أو نقلياً: الأَوّلُ مُحالٌ، إِذِ العقولُ لا مدخلَ لها في المنقول، لا ضرورةً ولا نظراً؛ والثاني فإِمَّا أن يكونَ قطعياً أو ظنياً: والقطعيُّ غيرُ متحقِّقٍ فيما نحنُ فيـهِ، والظنيّ إِنما ينفعُ أن لو كانَ إِثباتُ مثل هذهِ المسألة مما يُقنع فيهِ بالظنّ، وهو غيرُ مسلَّمٍ، فلم يبقَ غيرُ التوقُّفِ

فإن قيلَ: ما ذكرتموهُ مبنيٌّ على أنَّ مدارَ مثالِ هذهِ المسألةِ على القطعِ، وهو غيرُ مسلَّم ولا فى شئ من اللغات، وإن سلَّمنا ذلك، لكن ما المانعُ أن يكونَ المدركُ لا عقلياً محضاً ولا نقلياً محضاً، بل هو مركبٌ منهما، كما يأتى تحقيقهُ، وإنْ سلَّمنا الحصرَ فيما ذكرتموهُ، غير أنَّهُ لازمٌ عليكم فى القولِ بالوقفِ أيضاً، فإنَّ العقلَ لا يقتضيهِ، والنقل القطعىّ غيرُ متحقّقٍ فيهِ، والظنُّ إنما يكتَفى بهِ أن لو كانتِ المسألةُ ظنيّةً، فما هو جوابُكم عنهُ فى القول بالوقف يكون جواباً لخصومكم فيما ذهبوا اليهِ على اختلاف مذاهبهم. قلتُ: أمّا إنكارُ القطع فى اللغاتِ على الإطلاق فمّا يُفضِى الى إنكارِ القطع فى جميعِ الأحكامِ الشرعيّة، لأنَّ مبناها على الخطابِ بالألفاظ اللغويةِ ومعقولِها، وذلك كفرٌ صُراحٌ، والقولُ بأنَّ ما ذكرتموهُ مبنيٌّ على أنَّ مدارَ ما نحن فيهِ على القطع

قلنا: نحنُ فى هذهِ المسألة غيرُ متُعرِّضين لنفيٍ ولا إثباتٍ بل نحنُ متوقّفون؛ فمن رام إثباتَ اللغة فيما نحنُ فيهِ بطريقٍ ظنّى أمكنَ أن يقالَ لهُ متى يكتفى بذلك فيما نحنُ فيهِ أإذا كان شرطُ إثباتهِ القطع أم لا؟ ولا بُدَّ عندَ توجُّهِ التقسيمِ، من تنزيلِ الكلامِ على الممنوعِ أو المسلّم، وكلٌّ واحدٍ منهما مُتعذّرٌ لما سبق

قولهم : ما المانعُ من كونهِ مركّباً من العقلِ والنقل ؟ قلنا : لأنَّ ما ذكرناهُ من التقسيم في النقلي، ثابتٌ ههنا كان مستقلاً أو غيرَ مستقلٍّ، والقطعُ لا سبيلَ إليهِ ؛ وإن كان ظنياً فالمركَّبُ منهُ ومن العقلي يكونُ ظنياً، سواءٌ كان العقلي ظنياً أو قطعياً

قولهم : ما ذكرتموهُ لازمٌ عليكم في الوقفِ؛ قلنا : ليس كذلك؛ لأنَّ الواقفَ غيرُ حاكمٍ، بل هو ساكتٌ عن الحكمِ والساكتُ عن الحكمِ، لا يفتقرُ الى دليلٍ ؛ فلا يكونُ ما ذكروهُ لازماً علينا شبه القائلين بالوجوب

وقد ذكرَ أبو الحسين البصري في ذلك ما يُناهِزُ ثلاثين شبهةً دائرةً بين غثٍّ وثمينٍ ؛ وها نحنُ نلخِّصُ حاصلَها، ونأتي على المعتَمدِ من جملتها، مع حذفِ الزيادات العريّةِ عن الفائدة، ونشير الى جهةِ الانفصال عنها، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك شُبَهَ القائلين بالندبِ، وطرُقَ تخريجها إن شاءَ اللهُ تعالى

فإماَّ شُبَهُ القائلين بالوجوبِ فشرعيّةٌ، ولغويّةٌ، وعقليّة

أماَّ الشرعيّة فمنها ما يرجعُ الى الكتاب، ومنها ما يرجعُ الى السُنَّةِ، ومنها ما يرجعُ إلى الإجماع

أماَّ الكتابُ فقولُهُ تعالى « أَطيعُوا اللهَ وأَطيعُوا الرسول » ثمَّ هدَّد عليهِ بقولهِ « فإنْ تَوَلَّيْتُم، فإنما عليهِ ما حُمِّلَ، وعليكُم

ما حُمِّلتُم » والتهديدُ على المخالفةِ دليلُ الوجوب . وأيضاً قولُهُ تعالى « فليحذَرِ الذين يُخالفونَ عن أمرِهِ أن تُصيبَهُم فتنةٌ ، أو يُصيبَهم عذابٌ أَليم » ووجهُ الاستدلال بهِ ما سبق فى الآيةِ التى قبلها . وأيضاً قولهُ تعالى لإبليس « ما منعكَ أن لا تسجدَ ، إِذْ أَمرتكَ » أو ردَّ ذلك فى معرضِ الذمّ بالمخالفة ، لا فى معرضِ الاستفهام، اتفاقاً ، وهو دليلُ الوجوبِ . وأيضاً قولهُ تعالى « واذا قيل لهُم اركعُوا لا يركمون » ذمَّهم على المخالفة وهو دليلُ الوجوبِ وأيضاً قولهُ تعالى « وما كانَ لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ إِذا قضى اللهُ ورسولهُ أمراً أن تكونَ لهم الخِيَرَةُ من أَمرِهم » والمرادُ من قولهِ (قضى) اى أَلزمَ ، ومن قولهِ (أمراً) أى مأموراً ، وما لا خِيَرَةَ فيهِ من المأموراتِ لا يكونُ إِلاّ واجباً . وأيضاً قولهُ تعالى « أفعَصَيْتَ أمرى » وقولهُ « لا يَعصونَ اللهَ ما أمرهم » وقولهُ « لا أعصى لك أمراً » وصفَ مُخالِفَ الأمرِ بالعصيان ، وهو اسمُ ذمٍّ ؛ وذلك لا يكونُ فى غيرِ الوجوب . وأيضاً قولهُ تعالى « فلا وربِّكَ لا يؤمنونَ حتى يُحَكِّمُوكَ فيما شَجَرَ بينهم ، ثمَّ لا يَجِدُوا فى أَنفسِهم حرَجاً مماَّ قضيتَ» أى أمرت ، ولولا أن الأمرَ للوجوب لما كان كذلك

وأمّا السُنّةُ فقولهُ صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم لبريرة وقد عَتَقَت تحت

عبدٍ وكرهتهُ « لو راجعتهِ — فقالت : بأمركَ يا رسولَ الله — فقال : لا ، إنّما أنا شافعٌ — فقالت : لا حاجةَ لى فيهِ » فقد عقلتْ أنّهُ لو كان أمراً ، لكان واجباً ، والنبيُّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، قرَّرها عليهِ . وأيضاً قولهُ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم « لولا أن أشُقَّ على أُمّتى ، لأمرتهم بالسواكِ عند كل صلاة » وهو دليلُ الوجوبِ ، وإلاَّ فلو كان الأَمرُ للندبِ ، فالسواكُ مندوبٌ . وأيضاً قولهُ لأبى سعيد الخُدْرِىّ حيث لَم يُجب دعاءهُ وهوفى الصلاة « أمَا سمعتَ اللهَ تعالى يقولُ : استجيبوا لله ، وللرسولِ إذا دعاكم لما يُحيِيكم » وبّخهُ على مخالفةِ أمرهِ ، وهو دليلُ الوجوب أيضاً ، فإنّهُ لمّا سألهُ الأقرع بن حابس « أحَجُّنا هذا لِعامِنا أم للأبد » قال صلى اللهُ عليهِ وسلم « بل للأبد ولو قلتُ نعم لوجبَ » . وذلك دليلٌ على أنَّ أَوامِرَهُ للوجوب

وأمَّا الإجماعُ فهو أنَّ الأُمّةَ فى كلّ عصرٍ لم تزلْ راجعةً فى إيجاب العباداتِ إلى الأوامرِ من قولهِ تعالى « أَقيمُوا الصَّلاَةَ ، وآتُوا الزكاةَ » إلى غيرِ ذلك ، من غيرِ توقُّفٍ . وما كانوا يعدلونَ إلى غير الوجوب إلاَّ لمعارضٍ . وأيضاً ، فإنَّ أبا بكر ، رضِيَ اللهُ عنهُ ، استدلَّ على وجوبِ الزكاةِ على أهلِ الردَّةِ بقولهِ «وآتوا الزكاة» ولم يُنكرْ عليهِ أحدٌ من الصحابة ، فكان ذلك إجماعاً

وأمّا من جهةِ اللغة فمن وجوه : الأول ، وصف أهل اللغةِ مَنْ خالفَ الأمرَ بكونهِ عاصياً ومنهُ قولهم « أمرتُك، فعصيتَنى » وقولهُ تعالى « أفعصيتَ أمرى » وقول الشاعرِ :

أمرتكَ أمراً حازماً فعصيتَنى

والعصيان اسمُ ذمٍّ ، وذلك فى غيرِ الوجوب ممتنع . وأيضاً فإنَّ السيِّدَ إذا أمر عبدَهُ بأمرٍ، فخالفهُ، حسن الحكم من أهل اللغة بذمّهِ واستحقاقهِ للعقابِ، ولولا أنَّ الأمرَ للوجوبِ لما كان كذلك .

وأمّا من جهةِ العقلِ فمن وجوهٍ : الأوّل أنَّ الايجابَ من المهمات فى مخاطبةِ أهلِ اللغة ، فلو لم يكنِ الأمرُ للوجوبِ لَخَلا الوجوبُ عن لفظٍ يدلُّ عليهِ ، وهو مُمتَنعٌ مع دعو الحاجة اليهِ . وأيضاً فإنَّهُ قد ثبت أنَّ الطلبَ لا يخرجُ عن الوجوبِ والندبِ، ويمتنعُ أنْ يكونَ حقيقةً فى الندبِ ، لا بجهة الاشتراك ولا التعيين ولا بطريقِ التخيير ، لأنَّ حملَ الطلبِ على الندبِ معناهُ : افعلْ إن شئت . وهذا الشرطُ غيرُ مذكورٍ فى الطلبِ فيمتنعُ حمل الطلبِ عليهِ بوجهٍ من هذهِ الوجوه . ويلزمُ من ذلك أن يكونَ حقيقةً فى الوجوبِ وأيضاً فإنَّ الأمرَ مُقابلٌ للنهيِ ، والنهيُ يقتضى تركَ الفعلِ والامتناع من الفعل جزماً ، فالأمرُ يجبُ أن يكونَ مقتضياً للفعلِ ومانعاً من الترك جزماً . وأيضاً فإنَّ الأمر بالشيء

نهيٌ عن جميعِ أضدادِهِ، والنهيُ عن أضدادِهِ مما يمنعُ من فعلها وذلك غيرُ متُصوَّرٍ دون فعل المأمورِ بِهِ، فكان واجباً. وأيضاً فإنَّ حملَ الأمرِ على الوجوبِ أحوطُ للمكلف، لأنَّهُ إنْ كانَ للوجوبِ فقد حصلَ المقصودُ الراجحُ، وأمِناً من ضررِ تركِهِ. وإنْ كانَ للندبِ فحملهُ على الوجوبِ يكونُ أيضاً نافعاً غيرَ مضرٍّ. ولو حملناهُ على الندبِ، لم نأمَنْ من الضررِ، بتقديرِ كونِهِ واجباً لفوات المقصود الراجح. وأيضاً فإنَّ المندوبَ داخلٌ في الواجبِ من غيرِ عكسٍ فحملُ الأمرِ على الوجوبِ أولى. وأيضاً فإنَّ الأمرَ موضوعٌ لإفادةِ معنًى، وهو إيجادُ الفعلِ، فكان مانعاً من نقيضهِ كالخبر وأيضاً فإنَّ الأمرَ بالفعلِ يُفيدُ رجحانَ وجودِ الفعلِ على عدمِهِ، وإلاَّ كان مرجوحاً أو مساوياً. ولو كان مرجوحاً لما أُمرَ بِهِ لِما فيهِ من الإخلال بالمصلحةِ الزائدةِ في التركِ والتزامِ المفسدةِ الراجحة في الفعل، وهو قبيحٌ. ولو كان مساوياً، لم يكنِ الأمرُ بِهِ أولى من النهيِ عنهُ، وذلك أيضاً قبيحٌ. وإذا كان راجحاً، فلو جاز تركُهُ، لزمَ منهُ الإخلالُ بأرجحِ المقصودَين، وهو قبيحٌ، فلا يرد بِهِ الشرعُ، فتعيَّن الامتناعُ من التركِ، وهو معنى الوجوبِ

والجوابُ من جهةِ الإجمال، والتفصيل

أمَّا الإجمالُ فهو أنَّ جميعَ ما ذكروهُ لا خروجَ لهُ عن الظنِّ،

وإنّما يكونُ مُفيداً فيما يُطلَبُ فيهِ الظنُّ فقط ، وهو غيرُ مسلّم فيما نحنُ فيهِ . وقولُهُ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « نحنُ نحكمُ بالظاهرِ » فظنيٌّ ، والكلامُ فى صحّةِ الاحتجاج بهِ فيما نحنُ فيهِ ، فعلى ما تقدّم

وأمّا من جهةِ التفصيلِ ، فإنّا نخصُّ كلَّ شُبهةٍ بجواب

أمّا قولهُ تعالى « أَطيعُوا اللهَ وأَطيعُوا الرسولَ » فهو أمرٌ والخلافُ فى اقتضائِهِ للوجوبِ بحالهِ وقولهُ « فإنْ تولّيتُم ، فإنّما عليهِ ما حُمّلَ ، وعليكم ما حُمِّلتُم » فإمّا أن لا يكونَ للتهديدِ بل للإخبارِ بأنَّ الرسولَ عليهِ ما حُمّلَ من التبليغِ ، وعليكم ما حُمِّلتُم من القبولِ ، وليس فى ذلك ما يدلُّ على كونِ الأمرِ للوجوب ؛ وإنْ كانَ للتهديد فهو دليلٌ على الوجوبِ فيما هدّد على تركهِ ومخالفتهِ من الأَوامر ، وليس فيهِ ما يدلُّ على أنَّ كلَّ أمرٍ مُهدَّدٍ بمخالفتهِ ، بدليلِ أمرِ الندبِ ، فإنَّ المندوبَ مأمورٌ بهِ ، على ما سيأتى ، وليس مهدّداً على مخالفتهِ . وإذا انقسمَ الأَمرُ الى مُهدَّدٍ عليهِ ، وغيرِ مُهدَّدٍ ، وجبَ اعتقادُ الوجوبِ فيما هدَّدَ عليهِ ، دون غيرِه ؛ وبهِ يخرجُ الجوابُ عن كل صيغةِ أمرٍ هدّد على مُخالفتها وحُذّرِ منها ، ووُصِفَ مُخالِفُها بكونهِ عاصياً ، وبهِ دفع أكثر ما ذكروهُ من الآياتِ

ويخصّ قولهُ تعالى « فليَحذَرِ الذين يُخالِفُونَ عن أمرهِ »

بأنَّهُ غيرُ عامٍّ فى كلِّ أمرٍ بصيغتهِ . وإنْ قيلَ بالتعميمِ بالنظرِ الى معقولهِ، من جهةِ أنَّهُ مُناسبٌ، رتَّبَ التحذيرَ على مخالفتهِ، فإنَّما يصحُّ أن لو لم يتخلَّفِ الحكمُ عنهُ فى أمرِ الندب، وقد تخلَّف فلا يكون حجَّةً، وأيضاً، فإنَّ غايتَهُ أنَّهُ حذَّر من مخالفةِ أمرهِ، ومخالفةُ أمرهِ أن لا يعتقدَ موجبهُ، وأن لا يُفعلَ على ما هو عليهِ من إيجابٍ أو ندبٍ، ونحنُ نقولُ بهِ، وليس فيهِ ما يدلُّ على أنَّ كلَّ أمرٍ للوجوبِ

ويخصُّ قولهُ لإبليس « ما منعكَ أن لا تسجدَ إذْ أمرتُكَ » بأنَّهُ غيرُ عامٍ فى كل أمرٍ

ويخصُّ قولهُ تعالى « وما كانَ لمؤمنٍ ولا مؤمنةٍ » الآية، بأنَّ المرادَ من قولهِ أن تكونَ لهم الخِيَرَةُ من أمرهم؛ أى فى اعتقادِ وجوبِ المأمورِ بهِ أو ندبهِ؛ وفعلهُ على ما هو عليهِ، إن كان واجباً فواجب، وإن كانَ ندباً فندب

ويخصّ قولهُ تعالى «فلا وربِّكَ لا يؤمنونَ حتى يُحَكِّمُوكَ» الآية بأنَّهُ لا حجَّةَ فيها . وقولهُ « ثمَّ لا يجدُوا فى أنفسهم حرَجاً ممَّا قضيتَ » أى حكمت بهِ من الوجوبِ والندبِ والإباحةِ والتحريمِ ونحوه؛ وليسَ فيهِ ما يدلُّ على أنَّ كلَّ ما يَقضى بهِ يكونُ واجباً

وأمّا حديثُ بريرة فلا حجّةَ فيهِ، فإنّها إنّما سألت عن الأمرِ؛ طلباً للثواب بطاعتهِ، والثوابُ والطاعةُ قد يكونُ بفعلِ المندوبِ؛ وليس فى ذلك ما يدلُّ على أنّها فهمتْ من الأمر الوجوبَ، فحيث لم يكن أمراً لمصلحةٍ أُخروية لا بجهة الوجوبِ، ولا بجهة الندبِ، قالت: لا حاجةَ لى فيهِ

فإن قيلَ: فأجابةُ شفاعةِ النبىّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، مندوبٌ اليها، فإذا لم يكنْ مأموراً بها، تعيّن أنْ يكونَ الأَمرُ للوجوب

قلنا: إذا سُلِّم أنّ الشفاعةَ فى صورةِ بريرة غير مأمورٍ باجابتِها، فلا نُسلّمُ أنّها كانت فى تلك الصورة مندوبةً، ضرورةَ أنّ المندوبَ عندَنا لا بُدّ وأن يكون مأموراً بهِ

وأمّا خبرُ السواكِ ففيهِ ما يدلُّ على أنّهُ أرادَ بالأمرِ أمرَ الوجوبِ، بدليلِ أنّهُ قرَنَ بهِ المشقّة، والمشقّةُ لا تكونُ إلاّ فى فعلِ الواجبِ، لكونهِ متحتّماً، بخلافِ المندوبِ، لكونه فى محلّ الخيرةِ بين الفعل والتركِ، ولا يمتنعُ صرفُ الأمرِ الى الوجوبِ بقرينةٍ؛ ودخول حرفِ (لولا) على مُطلق الأمرِ لا يمنعُ من هذا التأويل

وأمّا خبرُ أبى سعيد الخُدْرى فلا حجّةَ فيهِ أيضاً، فإنّ قولَهُ

تعالى « استجيبوا للهِ وللرسولِ إذا دعاكُم لما يُحييكم » إنّما كان محمولا على وجوبِ إجابةِ النداء ؛ تعظيماً للهِ تعالى ، ولرسولهِ في إجابةِ دُعائهِ ، ونفياً للإهانةِ عنهُ ، والتحقيرِ لهُ ، بالإعراضِ عن إجابةِ دُعائهِ ، لما فيهِ من هضمهِ في النفوسِ ، وإفضاء ذلك إلى الإخلال بمقصودِ البعثةِ ، ولا يمتنعُ صرفُ الأمرِ الى الوجوبِ بقرينة

وأمّا خبرُ الحج ، فلا دلالةَ فيهِ ؛ وقولُ النبيِّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « ولو قلتُ نعم لوجب » ليسَ أمراً ليكونَ للوجوبِ ، بل لأنّهُ يكونُ بياناً لقولهِ تعالى « وللهِ على الناسِ حِجُّ البيتِ » فإنّهُ مُقتضٍ للوجوبِ ، غير أنّهُ متردِّدٌ بين التكرارِ والمرّةِ الواحدةِ ، فقولهُ « لو قلت نعم لوجب » أي تكررهُ لأنّهُ يكونُ بياناً لما أوجبهُ اللهُ تعالى ، لا أنّهُ يكونُ موجباً

وأمّا ما ذكروهُ من الإجماعِ ، فإنْ أُريدَ بهِ أنّ الأُمّةَ كانت ترجعُ في الوجوبِ الى مُطلقِ الأوامر فهو غيرُ مُسلّمٍ ، وليس هو أَولى من قولِ القائل : إنّهم كانوا يرجعونَ في الندب الى مطلق الأوامر ، مع أن أكثر الأوامر للمندوبات ، وإن أُريد بهِ أنهم كانوا يرجعون في الوجوبِ إلى الأَوامرِ المقترنةِ بالقرائنِ ، فلا حُجّةَ فيهِ

وأمّا قصّةُ أبي بكر، فلا حجّةَ في احتجاجهِ بقولهِ تعالى « أَقيموا الصلوةَ وآتوا الزكوةَ » على أنَّ الأمرَ بمطلقهِ للوجوبِ، وذلك لأنَّهم لم يكونوا مُنكرين لأصلِ الوجوب، حتى يستدلَّ على الوجوبِ بالآيةِ، بل إنّما أنكروا التكرار؛ والاستدلالُ على تكرارِ ما وجبَ، لا يكونُ استدلالاً على نفسِ اقتضاء الأمرِ بمطلقهِ للوجوبِ

وأمّا قولهم: إنَّ أهلَ اللغةِ يصفون من خالفَ الأمر المطلقَ بالعصيانِ، ويحكمون عليهِ باستحقاقِ الذمِّ والتوبيخ، ليسَ كذلك فإنّهُ ليسَ القولُ بملازمةِ هذه الأُمورِ للأمرِ المطلق؛ وملازمة انتفائها للأمرِ المقيدِ بالقرينةِ في المندوباتِ، أَولى من العكس

فإن قيلَ: بل تقييدُ المندبِ بالقرينةِ، أَولى من تقييدِ الواجبِ بها فإنّها بتقدير خفائِها تحملُ على الوجوبِ، وهو نافعٌ غيرُ مُضرٍّ. وبتقدير تقييد الواجبِ بها يلزمُ منهُ الإضرارُ بتركِ الواجبِ بتقدير خفائِها، لفواتِ المقصودِ الأعظمِ منهُ، فهو مُعارَضٌ بأنَّ الأوامرَ الواردةَ في المندوبات، أكثر منها في الواجباتِ، فإنّهُ ما من واجبٍ إلّا ويتبعهُ مندوباتٌ، والواجبُ غيرُ لازمٍ للمندوبِ ولا يخفى أنَّ المحذورَ في تقييدِ الأعمِّ بالقرينةِ لاحتمالِ خفائِها، أعظمُ من محذورِ ذلك في الأخصِّ

وأمَّا الشُبَهَةُ العقليَّـةُ قولهم : إنَّ الوجوبَ من المهمَّات قُلنا : والندبُ من المهمَّات ، وليس إخلاءُ أحدِ الأمرين من لفظٍ يدلُّ عليـهِ ، أولى من الآخر . وإن قيلَ بأنَّ المندوبَ لهُ لفظٌ يدلُّ عليهِ ، وهو قولُ القائلِ « ندبتُ ورغبتُ » فللوجوبِ أيضاً لفظٌ يدلُّ عليهِ ، وهو قولُهُ « أَوجبتُ وألزمتُ وحتَّمت »

قولهم أنَّهُ يمتنعُ أن يكونَ الأمرُ حقيقةً في الندبِ لما ذكروهُ ، فهو مقابلٌ بمثلهِ ، فإنَّ حملَ الطلبِ على الوجوبِ معناهُ : افعلْ وأنت ممنوعٌ من التركِ وهو غيرُ مذكورٍ في الطلبِ ، فلا يكونُ حملهُ على أحدِهما أولى من الآخر

قولهم انَّ النهيَ يقتضِي المنعَ من الفعلِ فيجبُ أن يكونَ الأمرُ مقتضياً للمنعِ من التركِ

قلنا لا نُسلم أنَّ مطلقَ النهيِ يقتضِي المنعَ من الفعلِ ، إلاَّ أنْ يدلَّ عليهِ دليلٌ ، كما ذكرناهُ في الأَمر . وإن صحَّ ذلك في النهي فحاصلُ ما ذكروهُ راجعٌ الى القياس في اللغةِ ، وهو باطلٌ بما سبقَ

قولهم إنَّ الأمر بالشيء نهيٌ عن جميعِ أضدادهِ غيرُ مُسلَّمٍ كما يأتي ، وإن سُلِّم ، ولكن إنَّما يُمكنُ القولُ بأنَ النهيَ عن أضدادِ المأمور بهِ مماَّ يمنعُ من فعلِها ، إنْ لو كانَ الأمرُ للوجوبِ ، وإلاَّ فبتقديرِ أن يكونَ للندبِ ، فالنهيُ عن أضدادِهِ

يكونُ نهيَ تنزيهٍ ، فلا يمنعُ من فعلها ؛ وعند ذلك فيلزمُ منهُ توقُّفُ الوجوبِ على كونِ النهي عن أضدادِهِ، مانعاً مِنْ فعلها ، وذلك متوقّفٌ على كونِ الأمرِ للوجوبِ ، وهو دورٌ مُمتَنعٌ

قولهم إنَّ حملَ الطلبِ على الوجوبِ أحوطُ للمكلفِ على ما ذكروهُ، فهو مُعارَضٌ بما يلزمُ من حملهِ على الوجوبِ من الإضرارِ اللازمِ من الفعل الشاق بتقدير فعلهِ ، والعقابِ بتقدير تركهِ ، ولما فيهِ من مخالفةِ النفيِ الأصليّ بما اختصَّ بهِ الوجوبُ من زيادةِ الذمِّ والوصفِ بالعصيانِ ، بخلاف المندوبِ كيف وانَّ المكلّفَ إذا نَظرَ وظهرَ لهُ أنَّ الأمرَ للندبِ فقد أَمِنَ من الضررِ ، وحصلَ مقصودُ الأمر

قولهم إنَّ المندوبَ داخلٌ في الواجبِ ليس كذلك على ما سبق تقريرهُ

قولهم إِن الأمرَ موضوعٌ لمعنى ، فكان مانعاً من نقيضهِ ، دعوى محلِّ النزاع ؛ والقياسُ على الخبرِ من بابِ القياس في اللغاتِ ، وهو باطلٌ بما سبق . ثمَّ إِنَّهُ منقوضٌ بالأمرِ بالمندوبِ ، فإِنَّهُ مأمورٌ بهِ على ما سبقَ

فإِن قيل : لا يلزمُ من مخالفةِ الدليلِ في المندوب المخالفةُ مطلقاً

قلنا يجبُ أن نعتقدَ أنّ ما ذكروهُ ليسَ بدليلٍ حتى لا يلزمَ منهُ المخالفة فى المندوب

وما ذكروهُ من الشُبهةِ الأخيرةِ فهى مُنتقضةٌ بالمندوبِ

وأمّا شُبَهُ القائلين بالندبِ، فمنها نقليّةٌ وعقليّةٌ

أمّا النقليّة فقولهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « إذا أمرتُكم بأمرٍ فأتُوا منهُ ما استطعتم، وإذا نهيتُكم عن شيءٍ فانتهوا » فوّض الأمرَ الى استطاعتِنا ومشيئتِنا، وهو دليلُ الندبية

وأمّا العقليّة فهو أنّ المندوبَ ما فِعلُهُ خيرٌ من تركهِ، وهو داخلٌ فى الواجب، فكلُّ واجبٍ مندوبٌ، وليسَ كلُّ مندوبٍ واجباً، لأنّ الواجبَ ما يُلامُ على تركهِ، والمندوبُ ليس كذلك؛ فوجبَ جعلُ الأمرِ حقيقةً فيهِ لكونهِ متيقناً

وجوابهما من جهة الإجمالِ، فما سبقَ فى جوابِ شُبَهِ القائلين بالوجوبِ. ومن جهة التفصيل: عن الأُولى أنّهُ لا يلزمُ من قولهِ « ما استطعتم » تفويضُ الأمرِ الى مشيئتِنا، فإنّهُ لم يَقُلْ فافعلوا ما شئتم بل قال « ما استطعتم » وليس ذلك خاصيةً للندبِ، فإنّ كلّ واجبٍ كذلك

وعن الثانيةِ ما سبقَ من امتناعِ وجودِ المندوبِ فى الواجبِ، ثمّ لو كان تنزيلُ لفظِ الأمرِ على المتيقّنِ لازماً، لكان جعلهُ

حقيقةً فى رفعِ الحرجِ عن الفعلِ أولى، لكونهِ متيقناً، بخلافِ المندوب، فإنَّهُ متميزٌ بكونِ الفعلِ مترجحاً على الترك، وهو غيرُ متيقن

المسألة الثالثة

اختلفَ الأُصوليُّونَ فى الأمر العرى عن القرائنِ: فذهب الأُستاذُ أبو اسحاقَ الاسفرايني وجماعةٌ من الفقهاء والمتكلمين إلى أنَّهُ مقتضٍ للتكرارِ المستوعِبِ لزمانِ العمرِ مع الإمكانِ؛ وذهب آخرون إلى أنَّهُ للمرَّةِ الواحدةِ، ومحتملٌ للتكرارِ؛ ومنهم من نفى احتمالَ التكرارِ، وهو اختيارُ أبى الحسين البصرى وكثيرٍ من الأُصوليين؛ ومنهم من توقَّف فى الزيادةِ ولم يقضِ فيها بنفيٍ ولا إثباتٍ، وإليهِ ميلُ إمام الحرمين والواقفية

والمختارُ أنَّ المرَّةَ الواحدةَ لا بدَّ منها فى الامتثالِ، وهو معلومٌ قطعاً، والتكرارُ محتملٌ، فإنِ اقترنَ بهِ قرينةٌ أشعرت بإرادةِ المتكلِّمِ التكرار حمل عليهِ، وإلَّا كان الإقتصارُ على المرَّةِ الواحدةِ كافياً. والدليلُ على ذلك أنَّهُ إذا قالَ لهُ «صلِّ أو صُمْ» فقد أمرَهُ بإيقاعِ فعلِ الصلاةِ والصومِ، وهو مصدرُ (افعل)، والمصدرُ محتملٌ للإستغراقِ والعدد؛ ولهذا يصحُّ تفسيرُهُ بهِ؛ فإنَّهُ لو قال

لزوجته « أنتِ طالقٌ ثلاثاً » وقع بهِ لما كان تفسيراً للمصدرِ، وهو الطلاقُ؛ ولو اقتصرَ على قولهِ « أنتِ طالقٌ » لم يقعْ سوى طلقةٍ واحدةٍ، مع احتمالِ اللفظِ للثلاث؛ فإذا قال « صلِّ » فقد أمرهُ بإيقاع المصدر، وهو الصلاةُ، والمصدرُ محتملٌ للعدد، فإن اقترنَ بهِ قرينةٌ مُشعِرَةٌ بإرادةِ العدد حملَ عليهِ، وإلاَّ فالمرَّةُ الواحدةُ تكونُ كافية. ولهذا فإنَّهُ لو أمر عبدَهُ أن يتصدَّق صدقةً، أو يشترِي خبزاً أو لحماً، فإنَّهُ يكتفِى منهُ بصدقةٍ واحدةٍ وشراءٍ واحدٍ؛ ولو زادَ على ذلك، فإنَّهُ يستحقُّ اللومَ والتوبيخَ لعدمِ القرينةِ الصارفةِ إليهِ، وإن كان اللفظُ محتملاً لهُ، وإنَّما كان كذلك لأنَّ حالَ الأمرِ متردِّدٌ بينَ إرادةِ العددِ وعدمِ إرادتهِ؛ وإنَّما يجبُ العددُ مع ظهورِ الإرادةِ، ولا ظهور، إذِ الفَرضُ فيما إذا عدمتِ القرائنُ المُشعِرَةُ بهِ. فقد بطلَ القولُ بعدمِ إشعارِ اللفظِ بالعددِ مُطلقاً، وبطل القولُ بظهورهِ فيهِ وبالوقف أيضاً. والاعتراضُ هنا يختلفُ باختلاف مذاهبِ الخصومِ : فمن اعتقدَ ظهورَهُ فى التكرارِ اعترَضَ بشُبه

الأُولى منها أنَّ أوامرَ الشارعِ فى الصومِ والصلاةِ محمولةٌ على التكرارِ، فدلَّ على إشعارِ الأمرِ بهِ

الثانيةَ أنَّ قولَهُ تعالى « اقتُلوا المشركين » يَعمُّ كلَّ مشركٍ،

فقولهُ « صم وصلّ » ينبغى أن يعمّ جميعَ الأزمانِ ، لأنَّ نسبةَ اللفظ إلى الأزمانِ كنسبتهِ الى الأشخاصِ

الثالثة أنَّ قولَهُ « صم » كقولهِ « لا تصُمْ » ومقتضى النهى التركُ أبدًا ، فوجبَ أن يكونَ الأمرُ مقتضياً للفعلِ أبداً لاشتراكهما فى الاقتضاء والطلب

الرابعة أنَّ الأمر اقتضى فعل الصومِ ، واقتضى اعتقادَ وجوبهِ والعزم عليهِ أبداً ، فكذلك الموجبُ الآخر

الخامسة أن الأمرَ لا اختصاصَ لهُ بزمانٍ دونَ زمانٍ ، فليسَ حملهُ على البعض أولى من البعضِ ، فوجبَ التعميمُ

السادسة أنَّهُ لو لم يكنِ الأمرُ للتكرارِ لما صحَّ الاستثناءُ منهُ ، لاستحالةِ الاستثناء من المرّةِ الواحدةِ ، ولا تَطرّقَ النَّسخُ إليهِ لأنَّ ذلك يدلُّ على البَدَا ، وهو مُحالٌ على اللهِ تعالى ؛ ولا حسن الاستفهام من الآمرِ أنّكَ أردتَ المرّةَ الواحدةَ أو التكرارَ . ولكان قولُ الآمرِ لغيره « صلِّ مرّةً واحدةً » غير مفيدٍ ، وكان قولُهُ « صلِّ مراراً » تناقضاً ، ولكان إذا لم يفعل المأمورُ ما أُمِرَ بهِ فى أول الوقتِ ، محتاجاً فى فعلهِ ثانياً الى دليلٍ ، وهو ممتنعٌ

السابعة أنَّ الحملَ على التكرارِ أحوطُ للمكلَّفِ ، لأنَّهُ إن كانَ للتكرارِ ، فقد حصل المقصودُ ، ولا ضرر ، وإن لم يكنْ

للتكرار لم يكنْ فعلهُ مضرًّا

الثامنة إنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن جميعِ أضدادِهِ، والنهيُ عن أضدادِهِ يقتضي استغراق الزمانِ، وذلك يستلزمُ استدامةَ فعلِ المأمورِ بهِ

التاسعةُ قولُهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «إذا أمرتُكم بأمرٍ فأتُوا منهُ ما استطعتُم» أي فأتوا بما أمرتُكم بهِ ما استطعتم؛ وذلك يقتضِي وجوبَ التكرارِ

العاشرة أنَّ عُمَرَ بنَ الخطّابِ سأل النبيَّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، لماَّ رآهُ قد جمع بطهارةٍ واحدةٍ بين صلواتٍ عامَ الفتحِ، وقال «أعمداً فعلتَ هذا يا رسولَ اللهِ؟ فقال: نعم» ولولا أنَّهُ فهم تكرار الطهارة من قولهِ تعالى «إذا قُمتُم إلى الصلاةِ فاغسلوا وجوهَكم» لما كان للسؤالِ معنى

الحادية عشرة أنَّهُ إذا قالَ الرجلُ لغيرهِ: أحسن عشرةَ فلان، فإنَّهُ يُفهمُ منهُ التكرارُ والدوامُ

وأمّا شُبَهُ القائلين بامتناعِ احتمالِ التكرارِ، فأوَّلُها أنَّ مَنْ قالَ لغيرهِ «ادخلِ الدار» يُعَدُّ ممتثلاً بالدخولِ مرّةً واحدةً، كما أنَّهُ يصيرُ ممتثلاً لقولهِ «اضربْ رجلاً» بضربِ رجلٍ واحدٍ. ولذلك، فإنَّهُ لا يُلام بتركِ التكرارِ، بل يُلامُ من لامَهُ عليهِ

وثانيها أَنَّهُ لو قال القائلُ « صام زيدٌ » صدق على المرَّةِ الواحدةِ من غيرِ إدامةٍ ، فليكن مثلهُ فى الأمرِ

وثالثها أَنَّهُ لو حلف أَنَّهُ ليصلينَّ أو ليصومَنَّ ، برَّتْ يمينُهُ بصلاةٍ واحدةٍ وصوم يومٍ واحدٍ ، وعُدَّ آتياً بما التزمهُ ؛ فكذلك فى الالتزام بالأمرِ

ورابعُها أَنَّهُ لو قال الرجلُ لوَكيلِهِ « طلِّقْ زوجتى » لم يملكْ أكثرَ من تطليقةٍ واحدةٍ

وخامسُها أَنَّهُ لو كانَ الأمرُ للتكرارِ ، لكان قولُهُ «صلِّ مراراً» غيرَ مفيدٍ ، وكان قولُهُ «صلِّ مرَّةً واحدةً» نقصاً ، وليس كذلك

وسادسها أَنَّهُ لو كان مطلقُ الأمرِ للتكرارِ ، لكان الأمرُ بعبادتينِ مختلفتينِ لا يُمكن الجمعُ بينهما إمَّا تكليفاً بما لا يُطاقُ ، أو أن يكونَ الأمرُ بكلِّ واحدةٍ مُناقضاً للأمر بالأُخرى ، وهو ممتنعٌ

وأمَّا شُبَهُ القائلين بالوقف ، فأَوَّلها أنَّ الأمرَ بمطلقهِ غيرُ ظاهرٍ فى المرَّةِ الواحدةِ ولا فى التكرار ؛ ولهذا ، فإِنَّهُ يحسنُ أن يستفهمَ من الآمرِ عند قولهِ « اضربْ » ويُقال لهُ « مرةً واحدةً أو مراراً» . ولو كان ظاهراً فى أحد الأمرَينِ لما حَسُن الاستفهامُ

وثانيها أَنَّهُ لو كانَ ظاهراً فى المرَّةِ الواحدةِ لكانَ قولُ الآمرِ

« اضربْ مرّةً واحدةً » تكراراً « أو مراراً » تناقضاً ، وكذلك لو كان ظاهراً فى التكرارِ

والجوابُ عن الشُبهةِ الأُولى للقائلينِ بالتكرارِ هو أنَّ حَمْلَ بعض الأوامرِ ، وإن كانت متكرّرةً ، على التكرارِ ، لا يدلُّ على استفادةِ ذلك من ظاهرِها ، وإلاَّ كان ما حُمِلَ من الأوامرِ على المرّةِ الواحدةِ ، كالحج ونحوهِ ، مستفاداً من ظاهرِ الأمر ؛ ويلزم من ذلك إمّاَ التناقضُ أو اعتقادُ الظهورِ فى أحد الأمرَين دون الآخر من غيرِ أولويةٍ ، وهو مُحالٌ

فإنْ قيلَ : اعتقادُ الظهورِ فى التكرارِ أولى ، لأنَّ ما حُمِلَ من الأوامرِ على التكرارِ أكثرُ من المحمولِ على المرّةِ الواحدةِ ، وعندَ ذلك فلو جعلناهُ ظاهراً فى المرّةِ الواحدةِ لكان المحذورُ اللازمُ من مخالفتهِ فى الحملِ على التكرارِ أقلَّ من المحذورِ اللازمِ من جعلهِ ظاهراً فى التكرار عند حملهِ على المرّة الواحدةِ

قلنا : هذا إنّما يلزمُ أن لو قُلنا إنَّ الأمرَ ظاهرٌ فى أَحدِ الأمرَينِ ، وليس كذلك ، بل الأمرُ عندنا إنّما يقتضى إيقاعَ مصدرِ الفعل والمرّةُ الواحدةُ من ضروراتهِ ، لا أنَّ الأَمرَ ظاهرٌ فيها ، وكذلك فى التكرارِ ، فحملُ الأمرِ على أحدِهما بالقرينةِ لا يُوجِبُ مخالفةَ الظاهرِ فى الآخر ، لعدم تحققِهِ فيهِ

وعن الثانية : وإن سلَّمنا أنَّ العمومَ فى قولهِ تعالى « اقتلوا المشركين » أنَّهُ يتناولُ كلَّ مشركٍ فليسَ ذلكَ إلاَّ لعمومِ اللفظِ، ولا يلزمُ مثلهُ فيما نحنُ فيهِ لعدمِ العمومِ فى قولهِ « صُمْ » بالنسبةِ إلى جميع الأزمان، بل لو قال « صُمْ فى جميع الأزمان » كان نظيرًا لقولهِ « اقتلوا المشركين »

وعن الثالثة: لا نُسلِّم أنَّ النهىَ المطلقَ للدوامِ، وإنما يقتضيهِ عند التصريحِ بالدوام أو ظهورِ قرينةٍ تدلُّ عليهِ، كما فى الأمرِ، وإن سلَّمنا اقتضاءهُ للدوامِ، لكن ما ذكروهُ من إلحاقِ الأمرِ بالنهى بواسطةِ الاشتراكِ بينهما فى الاقتضاء فرعُ صحَّةِ القياسِ فى اللغاتِ، وقد أبطلناهُ . وإن سلَّمنا صحَّةَ ذلك، غير أنَّا نفرّق، وبيانُهُ من وجهينِ: الأوَّل أنَّ من أمرَ غيرَهُ أن يضربَ فقد أمرَهُ بإيقاعِ مصدرهِ وهو الضربُ؛ فإذا ضَربَ مرَّةً واحدةً يصحُّ أن يُقالَ وُجِدَ الضرب . وإذا قالَ لهُ : لا تضربْ فمقتضاهُ عدمُ إيقاعِ الضرب . فإذا انتهى فى بعضِ الأوقاتِ دونَ البعضِ يصحُّ أن يقالَ : لم يعدمِ الضرب

الثانى إنَّ حملَ الأمرِ على التكرارِ مماَّ يُفضى الى تعطيلِ الحوائجِ المهمَّةِ، وامتناع الإتيان بالمأمورات التى لا يكن اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهى مطلقاً

وعن الرابعة أنها غيرُ متجهةٍ ، وذلك لأنَّ دوامَ اعتقادِ الوجوبِ عندَ قيامِ دليلِ الوجوب ليسَ مُستفاداً من نفس الأمرِ، وإنّما هو من أحكامِ الإيمانِ ، فتركُهُ يكونُ كفراً، والكفرُ مَنهيٌّ عنهُ دائماً؛ ولهذا، كان اعتقادُ الوجوبِ دائماً فى الأوامرِ المقيّدةِ

وأمّا العزمُ فلا نُسلِّمُ وجوبَهُ ؛ ولهذا فإنَّ من دخل عليهِ الوقتُ، وهو نائمٌ، لا يجبُ على من حضرهُ إنبَاهُهُ، ولو كان العزمُ واجباً فى ذلك الوقتِ، لوجبَ عليهِ، كما لو ضاقَ وقتُ العبادةِ ، وهو نائمٌ . وإِن سلّمنا وجوبَ العزمِ، لكن لا نُسلّم وجوبَهُ دائماً، بل هو تَبَعٌ لوجوب المأمور بهِ ، وإن سلّمنا وجوبه دائماً ، فلا نُسلِّمُ كونَهُ مُستفادًا من نفسِ الأمرِ، ليلزمَ ما قيل، بل إنّما هو مُستفادٌ من دليلٍ اقتضى دوامهُ غير الأمرِ الوارد بالعبادةِ . ولهذا، وجب فى الأوامر بالفعلِ مرّةً واحدةً

وعن الخامسة أنّها باطلةٌ من جهةِ أنَّ الأمرَ غيرُ مُشعرِ بالزمانِ، وإنّما الزمانُ من ضروراتِ وقوعِ الفعلِ المأمورِ بهِ، ولا يلزمُ من عدمِ اختصاصهِ ببعضِ الأزمنة دونَ البعضِ التعميمُ كالمكان

وعن السادسة، وهى قولُهم « لو كانَ الأمرُ للمرّةِ الواحدةِ

لما دخلهُ النسخُ » ليس كذلك عنـدَنا ، فإنّهُ لو أمر بالحجّ فى السنةِ المستقبلةِ ، جاز نسخهُ عندَنا قبلَ التمكنِ من الامتثال ، على ما يأتى . وإنّما ذلك لازمٌ على المعتزلةِ . وأمّا دخولُ الاستثناء فمن أوجبَ الفعلَ على الفورِ ، يمنعُ منـهُ ؛ ومن أوجبهُ على التراخى ، فلا يمنعُ من استثناء بعضِ الأوقاتِ التى المكلّفُ مخيّرٌ فى إيقاعِ الواجبِ فيها . وأمّا حُسنُ الاستفهامِ ، فإنّما كانَ لتحصيل اليقينِ فيما اللفظُ محتَمِلٌ لهُ ، تأكيداً ؛ فإنّهُ محتمل لإرادة التكرار وإرادة المرّة الواحدة ، وبهِ يخرجُ الجوابُ عن قولهِ « صلِّ مرّةً واحدةً » وقولهِ « صلِّ مراراً » غير مُتناقضٍ ، بل غايتُهُ دلالةُ الدليل على إرادةِ التكرار المحتمل . وإذا لم يفعلْ ما أُمِرَ بهِ فى أوّلِ الوقتِ ، فمن قالَ بالتراخى ، لا يحتاجُ إلى دليلٍ آخرَ ، لأنَّ مقتضى الأمرِ المطلقِ عندَهُ تخييرُ المأمورِ فى إيقاعِ الفعلِ فى أى وقتٍ شاءَ من ذلك الوقت ؛ ومن قال بالفور ، فلا بُدَّ لهُ من دليلٍ فى ثانى الحال

وعن السابعة ما سبقَ فى الواجبِ والمندوب

وعن الثامنة لا نُسلّم أنَّ الأمرَ بالشيء نهيٌ عن أضدادهِ ؛ وإن سُلِّم ذلك ، ولكن اقتضاء النهي للأضدادِ بصفةِ الدوام ، فرع كونِ الأمرِ مُقتضياً للفعلِ على الدوام ، وهو محلُّ النزاع

وأمّا قولهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «إذا أمرتكم بأمرٍ» الحديث، إنّما يلزمُ ان لو كانَ ما زاد على المرّةِ الواحدةِ مأموراً بهِ، وليس كذلك

وأمّا حديثُ عُمَرَ فلايدلُّ على أنّهُ فهم أن الأمرَ بالطهارةِ يقتضى تكرارَها بتكرُّرِ الصلاةِ، بل لعلّهُ أُشكِلَ عليهِ أنّهُ للتكرار، فسأل النبيّ عن عمدهِ وسهوهِ فى ذلك، لإزاحةِ الإشكال، بمعرفةِ كونهِ للتكرار، إن كان فعلُ النبيِّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، سهواً أو لا للتكرار، إن كان فعلهُ عمداً. كيف وان فهمَ عُمَرَ لذلك مُقابَلٌ بإعراضِ النبيّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، عن التكرار؛ ولو كان للتكرارِ لما أَعرضَ عنهُ، ولهُ الترجيح

وأمّا الشبهةُ الأخيرةُ فإنّما عمّ الأَمرُ فيها بالإكرام وحُسن العشرةِ للأزمانِ، لأنّ ذلك إنّما يُقصَدُ بهِ التعظيمُ، وذلك يستدعي استحقاقَ المأمورِ بإكرامهِ للإكرام، وهو سبب الأمرِ، فمهما لم يُعلَم زوال ذلك السبب وجبَ دوامُ المسبَّبِ، فكان الدوامُ مستفاداً من هذه القرينة، لا من مُطلقِ الأمرِ

والجوابُ عن الشبهةِ الأُولى للقائلين بامتناعِ احتمال الأمرِ المطلق للتكرار، أنّ ذلك يدلُّ على أنّ الأَمرَ غيرُ ظاهرٍ فى التكرارِ، ولا يلزمُ منهُ امتناعُ احتمالهِ لهُ. ولهذا، فإنّهُ لو قال: ادخلِ الدارَ

مراراً، بطريقِ التفسيرِ، فإنَّهُ يصحُّ ويلزمُ؛ ولو عُدِمَ الاحتمالُ لما صحَّ التفسيرُ

وعن الثانيةَ أنَّ ذلك قياسٌ فى اللغاتِ، فلا يصحُّ؛ وبهِ دفع الشبهةِ الثالثة. وإذا قال لوكيلهِ «طلِّقْ زوجتى» إنَّما لم يملكْ ما زادَ على الطلقةِ الواحدةِ، لعدمِ ظهورِ الأمرِ فيها، لا لعدمِ الاحتمال لغةً. ولهذا لو قال «طلقها ثلاثاً» على التفسيرِ، صحَّ

وعن الخامسة ما سبقَ

وعن السادسة أنَّها باطلةٌ، وذلك لأنَّ زيادةَ المشقَّةِ من حملِ الأمرِ على التكرارِ، إمَّا أن لا يكونَ مُنافياً لهُ، أو يكون منافياً: فإنْ كان الأوَّل، فلا اتجاهَ لما ذكروهُ؛ وإن كان الثانى فغايتُهُ تعذُّرُ العملِ بالأمرِ فى التكرارِ، عندَ لزومِ الحرجِ، فيكونُ ذلك قرينةً مانعةً من صرفِ الأمرِ اليهِ، ولا يلزمُ من ذلك امتناعُ احتمالهِ لهُ لغةً

وجوابُ شُبهةِ القائلين بالوقف ما سبقَ فى جوابِ من تقدَّم، واللهُ أعلم

المسألة الرابعة

الأمرُ المعلَّقُ بشرطٍ، كقولهِ «إذا زالتِ الشمسُ فصلُّوا» أو صفةٍ كقوله «الزانيةُ والزانى فاجلدُوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ

جلدةٍ » هل يقتضى تكرارَ المأمورِ بهِ بتكرُّرِ الشرطِ والصفةِ ، أم لا ؟

فمن قال إنَّ الأمر المطلَقَ يقتضِي التكرارَ فهو ههنا أولى .
ومن قال إنَّ الأمرَ المطلقَ لا يقتضِي التكرارَ اختلفوا ههنا : فمنهم من أوجبهُ ؛ ومنهم من نفاهُ

وقبلَ الخوضِ فى الحجاج ، لا بُدَّ من تلخيصِ محلِ النزاعِ ، فنقول : ما علق بهِ المأمورُ من الشرطِ أو الصفةِ ، إمَّا أَنْ يكونَ قد ثبتَ كونُهُ علَّةً فى نفسِ الأمر لوجوبِ الفعلِ المأمورِ بهِ ، كالزنا ، أو لا يكون كذلك ، بل الحكمُ متوقِفٌ عليهُ من غير تأثيرٍ لهُ فيهِ ، كالإحصان الذى يتوقَّفُ عليهِ الرجمُ فى الزنا ، فإن كان الأوَّل ، فالاتفاقُ واقعٌ على تكرُّرِ الفعلِ بتكرُّرهِ نظراً الى تكرُّرِ العلَّةِ ، ووقوعِ الاتفاق على التعبُّدِ باتباعِ العلَّة ، مهما وُجِدَت ، فالتكرارُ مُستَنِدٌ إلى تكرار العلَّةِ ، لا إلى الأمرِ . وإن كان الثانى ، فهو محلُّ الخلاف

والمختارُ أَنَّهُ لا تكرارَ

وقد احتجَّ القائلونَ بهذا المذهبِ بحججٍ واهيةٍ ، لا بُدَّ من التنبيهِ عليها ، وعلى ما فيها ، ثمَّ نذكرُ بعدَ ذلك ما هو المختارُ

الحجَّةُ الأُولى أنهم قالوا : أجمعنا على أنَّ الخبرَ المعلَّقَ بالشرطِ

أو الصفةِ لا يقتضِى تكرارَ المخبرِ عنهُ، كما لو قال «إنْ جاءَ زيدٌ جاءَ عمروٌ» فإنَّهُ لا يلزمُ تكرُّر مجىء عمرو فى تكرّر مجىء زيدٍ؛ فكذلك فى الأمر، وهى باطلةٌ، فانَّ حاصلهـا يرجعُ الى القياسِ فى اللغةِ، وقد أبطلناهُ

الثانية أنَّهُ لو قال لزوجتهِ «إذا دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ» فإنَّهُ لا يتكرَّرُ الطلاقُ بتكرارِ الدخولِ، فكذلك فى قولهِ «إذا زالتِ الشمسُ فصلوا» وهو أيضاً من جنسِ ما تقدَّم، لما فيهِ من قياسِ الأمرِ على انشاء الطلاق الذى ليسَ بأمرٍ

الثالثة أنَّ اللفظَ لا دلالةَ فيـهِ إلاَّ على تعليقِ شىء بشىء، وهو أعمُّ من تعليقهِ عليهِ فى كلّ صورةٍ، أو فى صورةٍ واحدةٍ؛ والمشعرُ بالأعمّ لا يلزمُ أن يكون مشعراً بالأخصّ. وحاصلُ هذهِ الحجّةِ أيضاً يرجعُ الى محضِ الدعوى؛ بأنَّ الأمرَ المُضافَ الى الشرطِ أو الصفةِ لا يُفهمُ منهُ اقتضاء التكرار بتكرُّرِ الشرطِ أو الصفةِ، وهو عينُ محلّ النزاع. وإنما الواجبُ أن يقالَ إنَّهُ مُشعِرٌ بالأعمّ. والأصلُ عدمُ إشعارهِ بالأخصّ. والمعتمدُ فى ذلك أن يُقالَ: لو وجبَ التكرارُ لم يخلُ، إماَّ أن يكونَ المقتضى لهُ نفسُ الأمرِ، أو الشرط، أو مجموع الأمرَين: لا جائز أن يُقالَ بالأوَّل لما سبق فى المسألةِ المتقدِمة، ولا بالثانى لأنَّ الشرطَ غيرُ مؤثِّرٍ

فى المشروطِ، بحيث يلزمُ من وجودِهِ وجودُه، بل إنَّما تأثيرُهُ فى انتفاء المشروطِ عند انتفائِهِ. وحيث قيلَ بملازمةِ المشروطِ لوجودِ الشرط فى قولِهِ لزوجتِهِ «إنْ دخلتِ الدارَ فأنتِ طالقٌ» إنَّما كانَ لضرورةِ وجودِ الموجبِ، وهو قولُهُ «أَنتِ طالقٌ» لا لنفسِ دخولِ الدار؛ وإلَّا كان دخولُ الدار مُوجباً للطلاق مطلقاً، وهو محالٌ؛ ولا جائز أن يُقالَ بالثالثِ، لأنَّا أجمعنا على أنَّهُ لو قالَ لعبدِهِ «إذا دخلتَ السوقَ فاشترِ لحماً» أنَّهُ لا يقتضِى التكرارَ، وذلك إمَّا أن يكونَ مع تحقُّقِ الموجِبِ للتكرارِ، أو لا مع تحقُّقِهِ: لا جائز أن يُقالَ بالأوَّل، وإلَّا فانتفاء التكرار إمَّا لمعارضٍ، أو لا لمعارضٍ: والأوَّل ممتنعٌ لما فيهِ من المعارضةِ وتعطيل الدليلِ عن اعمالِهِ، وهو خلافُ الأصل؛ والثانى أيضاً باطلٌ لما فيهِ من مخالفةِ الدليل من غيرِ مُعارضٍ، فلم يبقَ سوى الثانى، وهو المطلوبُ

فإنْ قيل: ما ذكرتموهُ مُعارضٌ من وجوهٍ:

الأول أنَّهُ قد وُجِدَ فى كتابِ اللهِ تعالى أوامرُ متعلِّقةٌ بشروطٍ وصفاتٍ، وهى متكرِّرةٌ بتكرُّرِها، كقولِهِ تعالى «إذا قُمتُم إلى الصلاةِ، فاغسلوا» الآية؛ وقولِهِ تعالى «والسارق والسارقة فاقطعوا أيدِيَهُما» «والزانيــة والزانى» الآية ولو لم يكنْ ذلك مقتضياً للتكرارِ لما كان متكرراً

الثانى أنَّ العلةَ يتكرَّرُ الحكمُ بتكرُّرِها إجماعاً، والشرطُ أَقوى من العلةِ لانتفاء الحكم بانتفائهِ بخلافِ العلّةِ، فكانَ اقتضاؤهُ للتكرار أولى

الثالث أنَّ نسبةَ الحكمِ إلى إعداد الشرطِ المعلق عليهِ نسبةٌ واحدةٌ، ولا اختصاصَ لهُ بالموجود الأول منها، دون ما بعدَهُ، وعند ذلك فإمَّا أن يلزمَ من انتفاء الحكمِ مع وجودِ الشرطِ ثانياً وثالثاً انتفاؤهُ مع وجود الشرطِ الأول، أو من وجودهِ مع الأول الوجود مع الثانى، وما بعدَهُ، ضرورة التسوية: والأولُ خلافُ الإجماع، والثانى هو المطلوبُ

الرابعُ أنهُ لو لم يكنِ الأمرُ مقتضياً لتعليقِ الحكمِ بجميعِ الشروط، بل بالأول منها، فيلزمُ أن يكونَ فعلُ العبادةِ مع الشرطِ الثانى، دونَ الأول، قضاء، وكانت مفتقرةً إلى دليلٍ آخرَ وهو ممتنعٌ

الخامس أنَّ النهيَ المعلّقَ بالشرطِ مفيدٌ للتكرارِ، كما إذا قال «إن دخلَ زيدٌ الدارَ، فلا تُعطِهِ درهماً» والأمرُ ضدُّ النهيِ، فكانَ مشاركاً لهُ في حكمهِ، ضرورة اشتراكهما فى الطلب والاقتضاء

السادس أنَّ تعليقَ الأمرِ على الشرطِ الدائمِ، مُوجِبٌ لدوامِ

المأمورِ بِهِ بدوامِهِ، كما لو قال « اذا وُجِدَ شهرُ رمضان فصُمْهُ » فإنَّ الصومَ يكونُ دائماً بدوامِ الشهرِ، وتعليق الأمر على الشرطِ المتكرِّرِ فى معناهُ فكان دائماً

والجوابُ عن الأول أنَّهُ إذا ثبتَ بما ذكرناهُ أنَّ الأمرَ المعلَّقَ بالشرطِ والصفةِ غيرُ مقتضٍ للتكرار، فحيث قُضِيَ بالتكرار إمّا أن يكونَ الشرطُ والصفةُ علّةً للحكمِ المكرَّرِ فى نفس الأمر، كما فى الزنا والسرقة، أو لا يكون علَّة لهُ : فإنْ كانَ الأول، فالتكرارُ إنَّما كان لتكرُّرِ العلَّةِ المُوجبةِ للحكمِ، ولا كلامَ فيهِ؛ وإن كانَ الثانى، فيجبُ اعتقادُ كونهِ متكرِّراً لدليلٍ اقتضاهُ غير الأمر المعلّق بالشرطِ والصفةِ، لما ذكرناهُ من عَدم اقتضائِهِ. كيف وإنَّهُ كما قد يتكرَّرُ الفعلُ المأمورُ بهِ، بتكرّر الشرط، فقد لا يتكرَّرُ كالأمرِ بالحجِ، فإنَّهُ مشروطٌ بالاستطاعةِ وهو غيرُ متكرِّرٍ بتكرُّرِها

وعن الثانى أنَّهُ لا يلزمُ من تكرُّرِ الحكم بتكررِ العلةِ لكونها موجبةً للحكم، تكرّرهُ بتكرُّرِ الشرطِ، مع أنَّهُ غير موجبٍ للحكم، كما تقرَّر

وعن الثالث أنَّهُ إنَّما يلزمَ القائلين بالوجوبِ على الفورِ، وليس كذلك عندَنا، بل الأمرُ مقتضٍ للامتثال مع استواء التقديم

والتأخير فيهِ، إذا عُلِمَ تجدُّدُ الشرطِ، وغلبَ على الظنِّ بقاء المأمورِ، ويكونُ الأمرُ قد اقتضى تعلّقَ المأمور بهِ على الشروطِ كلها على طريق البدلِ من غير اختصاصٍ لهُ ببعضها دونَ بعضٍ. وأمّا إنْ لم يغلبْ على الظنّ تجدُّدُ الشرطِ، ولا بقاء المأمورِ الى حالةِ وجودِ الشرطِ الثانى، فقد تعيّنَ اختصاصُ المأمورِ بالشرطِ الأول، لعدم تحقّقِ ما سواهُ

وعلى هذا، فقد خرج الجوابُ عن الرابع أيضاً

وعن الخامس أنّ حاصلهُ يرجعُ إلى قياس الأمرِ على النهيِ فى اللغةِ، وهو باطلٌ بما سبقَ. كيف وإنّا لا نُسلّم أنّ النهيَ المضافَ الى الشرطِ يتكرّرُ بتكرُّرِ الشرطِ، بل ما اقتضاهُ النهيُ إنّما هو دوامُ المنعِ عند تحقّقِ الشرطِ الأوّل، سواء تجدّد الشرطُ ثانياً، أو لم يتجدّدْ

وعن السادس أنّ الشرطَ المستشهدَ بهِ، وإنْ كانَ لهُ دوامٌ فى زمانٍ معيّنٍ، والحكمُ موجودٌ معهُ، فهو واحدٌ والمشروطُ بهِ غيرُ متكرّرٍ بتكرُّرهِ. وعند ذلك فلا يلزمُ من لزوم وجودِ المشروطِ عند تحقّقِ شرطهِ من غير تكرُّر، لزوم التكرُّرِ بتكرُّرِ الشرطِ فى محلِّ النزاع

المسألة الخامسة

اختلفوا فى الأمر المطلق: هل يقتضِي تعجيلَ فعلِ المأمورِ بهِ؟

فذهبتِ الحنفيةُ والحنابلةُ وكلُّ من قال بحملِ الأمرِ على التكرار، إلى وجوبِ التعجيلِ. وذهبتِ الشافعيةُ والقاضىأبو بكر وجماعةٌ من الأشاعرةِ والجبائى وابنُهُ وأبو الحسين البصرى الى التراخى، وجوازِ التأخيرِ عن أولِ وقتِ الإمكان. وأمَّا الواقفيةُ فقد توقَّفوا؛ لكن منهم من قال: التوقُّف إنَّما هو فى المؤخِّرِ هل هو ممتثلٌ أو لا؟ وأمَّا المبادِرُ فإنَّهُ ممتثلٌ قطعاً، لكن هل يأثمُ بالتأخير؟ اختلفوا فيهِ: فمنهم من قالَ بالتأثيم، وهو اختيارُ إمام الحرمين؛ ومنهم من لم يُؤثِّمْهُ؛ ومنهم من توقَّف فى المبادر أيضاً، وخالف فى ذلك إجماع السلف

والمختارُ أنَّهُ مهما فعل، كان مقدَّماً أو مؤخَّراً، كان ممتثلاً للأمرِ، ولا إثمَ عليهِ بالتأخير. والدليلُ على ذلك أنَّ الأمرَ حقيقةٌ فى طلبِ الفعل لا غير، فمهما أتى بالفعلِ فى أى زمانٍ كان، مقدَّماً أو مؤخراً كان آتياً بمدلولِ الأمر، فيكون ممتثلاً للأمر، ولا إثمَ عليهِ بالتأخير، لكونهِ آتياً بما أُمِرَ بهِ على الوجهِ الذى أُمر بهِ، وبيان أنَّمدلول الأمرِ طلب الفعلِ لا غير، وجهان:

الأوّل أنّهُ دليلٌ على طلبِ الفعلِ بالإجماعِ ، والأصلُ عدمُ دلالتهِ على أمرٍ خارجٍ ؛ والزمانُ وإن كان لا بُدَّ منهُ من ضرورة وقوعِ الفعلِ المأمورِ بهِ ، ولا يلزمُ أن يكونَ داخلاً في مدلولِ الأمرِ ؛ فإنّ اللازمَ من الشيء أعمُّ من الداخلِ في معناهُ ، ولا أن يكونَ متعيّناً ، كما لا تتعيّنُ الآلةُ في الضربِ ، ولا الشخص المضروب ؛ وإن كان ذلك من ضرورات امتثالِ الأمرِ بالضرب

الوجهُ الثانى أَنّهُ يجوزُ ورودُ الأمرِ بالفعلِ على الفورِ وعلى التراخى ، ويصحُّ مع ذلك أن يُقالَ بوجود الأمرِ فى الصورتين . والأصلُ فى الإطلاق الحقيقةُ ، ولا مشتركَ بين الصورتين سوى طلبِ الفعلِ ، لأنَّ الأصلَ عدمُ ما سواهُ ، فيجبُ أن يكونَ هو مدلول الأمرِ فى الصورَتين ، دونَ ما بهِ الاقترانُ من الزمانِ وغيرهِ ، نفياً للتجوُّز والاشتراكِ عن اللفظِ

فإن قيلَ : ما ذكرتموهُ فى بيانِ امتناع خروج الوقت عن الدخولِ فى مقتضى الأمرِ مُعارضٌ بما يدلُّ على نقيضهِ ، وبيانُهُ من خمسة وجوهٍ :

الأول أنّهُ إذا قال السيّدُ لعبده « اسقنى ماء » فإنّهُ يفهمُ منهُ تعجيلُ السقيِ ، حتى أنّهُ يحسنُ لومُ العبدِ وذمّهِ فى نظر العقلاء بتقدير التأخيرِ ، ولولا أنّهُ من مقتضياتِ الأمرِ لما كان كذلك ،

إذِ الأصلُ عدَمُ القرينة

الثانى هو أنَّ مدلولَ الأمرِ ، وهو الفعلُ المأمورُ بهِ ، لا يقعُ إلاَّ فى وقتٍ وزمانٍ ، فوجبَ أن يكون الأمرُ مقتضياً للفعل فى أقرب زمانٍ كالمكان ، وكما لو قال لزوجتهِ « أنتِ طالقٌ » ولعبدِهِ « أنتَ حرٌّ » فإنَّ مدلولَ لفظهِ يقعُ على الفورِ فى أقرب زمانٍ

الثالث أنَّ الأمرَ مشاركٌ للنهيِ فى مطلَقِ الطلب ، والنهىُ مقتضٍ للامتثالِ على الفورِ ، فوجبَ أن يكونَ الأمرُ كذلك

الرابع أنَّ الأمرَ بالشىء نهىٌ عن جميعِ أضدادِهِ ، والنهىُ عن أضدادِ المأمور بهِ مقتضٍ للانتهاء عنها على الفورِ ، وذلك متوقفٌ على فعل المأمور بهِ على الفور ، فكان الأمرُ مقتضياً لهُ على الفور

الخامس أنَّهُ تعالى عاتَبَ إبليسَ ووبَّخهُ على مُخالفةِ الأمرِ بالسجودِ لآدم فى الحال بقولهِ « ما منعكَ أنْ لا تسجدَ إذْ أَمرتُكَ ؟ » ولو لم يكنِ الأمرُ بالسجودِ مقتضياً لهُ فى الحال ، لما حَسُنَ توبيخهُ عليهِ ، ولكان ذلك عُذراً لإبليس فى تأخيرهِ

سلَّمنا عدم دلالةِ الأمرِ على وجوبِ الفعلِ على الفورِ لفظاً لكن لِمَ قُلتم إنَّهُ لا يكونُ مُستلزماً لهُ بواسطةِ دلالتهِ على أصلِ الوجوب ؟

وبيانُ ذلك من وجوهٍ أربعةٍ :

الأَول أنّ الأمرَ إذا دلّ على وجوبِ الفعلِ ، فقد أجمعنا على وجوبِ اعتقادِهِ على الفورِ ، مع أنّ ذلك لم يكنْ مقتضًى للأمرِ ، بل هو من لوازمِ مقتضاهُ ، فكان مقتضاهُ على الفور أولى لإصالتهِ

الثانى أنّ إجماعَ السلفِ منعقدٌ على أنّ المُبادِرَ يخرجُ عن عهدةِ الأمرِ ، ولا إجماعَ فى المؤخِّرِ ، فكان القولُ بالتعجيل أحوطَ وأولى

الثالث أنّ الفعلَ واجبٌ بالاتفاق ، فلو جازَ تأخيرُهُ إمّا أن يجوزَ إلى غايةٍ معيّنةٍ ، أو لا إلى غايةٍ

فإنْ جازَ تأخيرُهُ الى غايةٍ مُعيّنةٍ ، فإمّا أن تكونَ معلومةً للمأمور ، أو لا تكون معلومةً لهُ : فإن كانت معلومةً لهُ ، فإمّا أن تكونَ مذكورةً بأن يُقال لهُ « إلى عشرة أيّامٍ » مثلاً ، أو موصوفة . الأول خلافُ الفرضِ ، إذ الفرض فيما إذا كان أمراً مطلقاً غيرَ مقيدٍ بوقتٍ فى الذكرِ . وإن كان الثانى فالوقتُ الموصوفُ لا يخرجُ بالإجماعِ عن الوقتِ الذى إذا انتهى اليهِ غلبَ على ظنّهِ أنّهُ لو أخّرَ المأمورَ بهِ عنهُ ، لفات ، وذلك لا يكونُ إلاّ بأمارةٍ تدلُّ عليهِ ، وهى بالإجماعِ غيرُ خارجةٍ عن المرض المرجوّ وعلوّ السن ، وكلٌّ واحدٍ من الأمرَين مضطربٌ مختلفٌ ؛ فإنّهُ قد يموتُ قبلَ

ذلك ، أو يعيش بعدَهُ فلا يعتمدُ عليهِ . وإن كانتِ الغايةُ غيرَ معلومةٍ لهُ مع أنَّهُ لا يجوز لهُ التأخيرُ عنها ، كان ذلك تكليفاً بما لا يُطاق ، وهو ممتنعٌ ، هذا كلُّهُ فيما إذا جازَ التأخيرُ إلى غايةٍ

وإن كان التأخيرُ لا إلى غايةٍ ، فإماً أن يجوزَ ذلكَ ببدلٍ ، أو لا ببدلٍ : فإن كانَ ببدلٍ ، فذلك البدلُ إماً أن يكونَ واجباً أو غيرَ واجبٍ : لا جائز أن لا يكونَ واجباً ، وإلاَّ لما كانَ بدلاً عن الواجبِ بالإجماع . وإن كان واجباً فهو ممتنعٌ لوجوهٍ أربعة : الأول أنَّهُ لو كانَ واجباً لوجبَ أنباه المأمورِ حالة ورودِ الأمرِ نحوهُ على من حضرهُ حذراً من فواتِ الواجبِ الذى هو البدَلُ ، كما لو ضاقَ عليهِ الوقتُ وكان نائماً ، الثانى هو أنَّ الأمرَ لا تعرُّضَ فيهِ لوجوبِ البدلِ ، والأصلُ عدمُ دليلٍ آخر ، ويمتنعُ القولُ بوجوبِ مالا دليلَ عليهِ ؛ الثالث أنَّ البدلَ لو كانَ واجباً ، لكانَ قائماً مقامَ المُبْدلِ ومحصلاً لمقصودهِ ، وإلاَّ لما كان بدلاً ، لما فيهِ من فواتِ مقصودِ الأصل ، ويلزمُ من ذلك سقوطُ المأمورِ بهِ بالكلّيةِ بتقديرِ الإتيانِ بالبدلِ ضرورة حصول مقصودهِ ، وهو مُحالٌ ؛ الرابع أنَّهُ لو كان البدلُ واجباً لم يخلُ إماً أن يجوزَ تأخيرُهُ عن الوقتِ الثانى من ورودِ الأمرِ ، أو لا يجوزُ : فإنْ كانَ الأول فالكلامُ فيهِ كالكلامِ فى أصلِ المأمور بهِ ، وهو

تَسَلْسُلٌ ممتنعٌ؛ وإن كان الثانى، فهو أيضاً ممتنعٌ، لأنّ البدلَ لا يزيدُ على نفسِ المبدَلِ، ووقت المُبْدَل غير معيّن، فكذلك البدلُ؛ وإن جازَ التأخيرُ أبدا لا ببدلٍ، ففيهِ إخراجُ الواجبِ عن حقيقتهِ، وهو مُحالٌ

الرابعُ من الوجوه الأول أنّ امتثالَ المأمورِ بهِ من الخيراتِ وهو سبب الثواب فوجب تعجيلُهُ، لقولهِ تعالى « فاستبقوا الخيراتِ » وقولهِ تعالى « وسارعُوا الى مغفرةٍ من ربّكم، وجنّة عرضُها السمواتُ والأرضُ » أمر بالمسارعَةِ والمُسابقَةِ، وهى التعجيلُ، والأمرُ للوجوب

والجواب عن الوجهِ الأوّل أنّهُ إنما فُهِمَ التعجيلُ من أمرِ السيّدِ بسقىِ الماء من الظنّ الحاصل بحاجةِ السيد اليهِ فى الحالِ، إذِ الظاهرُ أنّهُ لا يطلبُ سقىَ الماء من غيرِ حاجةٍ إليهِ، حتى أنّهُ لو لم يُعلَمْ أو يُظَنّ أن حاجتَهُ إليهِ داعيةٌ في الحالِ، لما فُهِمَ من أمرهِ التعجيلُ، ولا حَسُنَ ذمُّ العبدِ بالتأخير

فإن قيل: أهلُ العرفِ إنما يذمُّونَ العبدَ بمخالفةِ مُطلقِ الأمر، ويقولون في معرضِ الذمّ « خالف أمرَ سيّدِهِ » وذلك يدلُّ على أنّ مُطلقَ الأمرِ هو المقتضى للتعجيل دون غيرهِ

قلنا: إنّما نُسلّمُ صحّةَ ذلك في الأمرِ المقيّدِ بالقرينةِ دونَ

المطلقِ ، والأمرُ فيما نحنُ فيهِ مقيَّدٌ ، ثمَّ هو معارضٌ عندَ مطلقِ الأمرِ بصحَّةِ عذرِ العبدِ بقولهِ « إنَّما أخَّرتُ لعدَمِ علمي وظنّي بدعوِ حاجتهِ إليهِ في الحال » وليس أحدُ الأمرَين أولَى من الآخر

وعن الثانى من وجهين :

الأوَّل : لا نُسلِّمُ تعين أقربِ الأماكن ، ولا نُسلِّم أنَّ قولهُ « أنتِ طالقٌ ، وأنتَ حرٌّ » يُفيدُ صحَّةَ الطلاقِ والعتقِ بوضعهِ لهُ لغةً ، بل ذلك لسببِ جعلِ الشرعِ لهُ علامة على ذلك الحكم الحالى ، ولا يلزمُ من ذلك أن يكونَ الأمرُ موضوعاً للفور

الثانى أنَّ حاصلهُ يرجعُ إلى القياس فى اللغةِ ، وهو ممتنعٌ كما سبق

وعن الثالث والرابع ما سبق فى المسألة المتقدِّمة

وعن الخامس أنَّ توبيخهُ لإبليس إنما كان ذلك لإبائهِ واستكبارهِ ؛ ويدلُّ عليهِ قولهُ تعالى « إلاَّ إبليس أبى واستكبر » ولتخيرهِ على آدمَ بقولهِ « أنا خيرٌ منهُ ، خلقتَنى من نارٍ ، وخلقتَهُ من طين » ولا يُمكنُ إضافةُ التوبيخ إلى مطلقِ الأمرِ من حيث هو أمرٌ ، لأنَّهُ منقسمٌ إلى أمر إيجاب واستحباب ، كما سبق تقريرُهُ ؛ ولا توبيخ على مخالفةِ أمرِ الاستحباب إجماعاً . ولو كانَ التوبيخُ على مُطلقِ الأمرِ ، لكانَ أمرُ الاستحبابِ موبخاً على

مخالفتهِ؛ فلم يبقَ إلاّ أن يكونَ التوبيخُ على أمرِ الإيجابِ، وهو منقسمٌ إلى أمرِ إيجابٍ على الفور، وأمر إيجابٍ على التراخى، كما إذا قال «أوجبتُ عليكَ متراخياً» ولا يلزمُ منهُ أن يكونَ مطلقُ الأمرِ للإيجاب حالاً. وإنْ سلّمنا أنّهُ وبّخهُ على مُخالفةِ الأمرِ فى الحال، ولكن لا نُسلّم أنّ الأمرَ بالسجودِ كانَ مطلقاً، بل هو مقترنٌ بقرينةٍ لفظيةٍ موجبةٍ لحملهِ على الفور، وهى قولهُ تعالى «فإذا سوّيتهُ ونفختُ فيهِ من رُوحى، فقعوا له ساجدين» رتّبَ السجودَ على هذهِ الأوصافِ بفاء التعقيب، وهى مقتضيةٌ للسجودِ عقبها على الفور من غيرِ مهلةٍ

قولهم: لمَ قلتُمْ بأنّهُ لا يكونُ مستلزماً للفور بواسطةِ دلالتهِ على وجوبِ الفعلِ؛ قلنا: الأصلُ عدمُ ذلك

قولهم إنّهُ يجبُ تعجيلُ اعتقادِ وجوب الفعلِ؛ قلنا: ولم يلزم منهُ تعجيلُ وجوبِ الفعل

قولهم إنّهُ من لوازمِ وجوبِ الفعل؛ قلنا من لوازمِ وجوب تقديم الفعل، أو من لوازمِ وجوبِ الفعلِ؟ الأولُ ممنوعٌ، والثانى مُسلّمٌ، ولكن لا يلزمُ منهُ وجوبُ تقديمِ الفعلِ، بدليل ما لو أوجبَ الفعل مصرّحاً بتأخيرهِ، فإنّهُ يجبُ تعجيلُ اعتقادِ وجوبهِ، وإن لم يكنْ وجوبُ الفعلِ على الفور

قولهم : القولُ بالتعجيل أحوطُ للمكلّف؛ قلنا الاحتياطُ إِنّما هو باتباعِ المكلّف ما أوجبهُ ظنّهُ : فإنْ ظنّ الفورَ ، وجبَ عليهِ اتباعهُ ؛ وإن ظنّ التراخي ، وجب عليهِ اتباعهِ ، وإلاّ فبتقديرِ أن يكونَ قد غلب على ظنّهِ التراخي ، فالقولُ بوجوب التعجيلِ على خلافِ ظنهِ ؛ يكون حراماً وارتكابُ المحرمِ يكون اضراراً ، فلا يكونُ احتياطاً

قولُهُم: لو جاز التأخيرُ ، إِماَّ أن يكونَ الى غايةٍ ، أولا إلى غايةٍ الى آخرهِ ، فهو منقوضٌ بما لو صرّحَ الآمرُ بجوازِ التأخيرِ ، فإنّ كلّ ما ذكروهُ من الأقسامِ متحققٌ فيهِ ، مع جوازِ تأخيرهِ ؛ وما ذكروهُ من الآيتين الأخيرتين فهو غيرُ دالّ على وجوبِ تعجيل الفعلِ المأمورِ بهِ ، فإِنّهما بمنطوقهما يدلاّنِ على المسارعةِ إلى الخيرات والمغفرةِ . والمرادُ بهِ إِنّما هو المسارعةُ الى سبب ذلك ، ودلالتهُما على السببِ إِنّما هي بجهةِ الاقتضاء ، والاقتضاء لا عمومَ لهُ ، على ما يأتي تقريرُهُ ، فلا دلالةَ لهما على المسارعةِ إلى كل سببٍ للخيراتِ والمغفرةِ ، فيختصُّ ذلك بما اتُّفِقَ على وجوبِ تعجيلهِ من الأفعال المأمورِ بها ، ولا يعمُّ كلّ فعلٍ مأمورٍ بهِ

المسألة السادسة

الأمرُ بالشيءِ على التعيينِ، هل هو نهيٌ عن أضدادِهِ؟ اختلفوا فيهِ: وتفصيل المذاهب: أمّا أصحابُنا فالأمرُ عندَهم هو الطلبُ القائمُ بالنفسِ؛ وقد اختلفوا: فمنهم من قال: الأمرُ بالشيء بعينهِ نهيٌ عن أضدادِهِ؛ وإن طلبَ الفعلِ بعينهِ، طلبُ تركِ أضدادِهِ، وهو قولُ القاضي أبي بكر في أول أقوالهِ. ومنهم من قال: هو نهيٌ عن أضدادِهِ، بمعنى أنّهُ يستلزمُ النهيَ عن الأضدادِ، لا أنّ الأمرَ هو عينُ المنهي، وهو آخرُ ما اختارهُ القاضي في آخرِ أقوالهِ. ومنهم من منع من ذلك مطلقاً، وإليهِ ذهبَ إمام الحرمين والغزالي

وأمّا المعتزلةُ فالأمرُ عندَهم نفسُ صيغةِ «افعلْ» وقد اتّفقوا على أنّ عين صيغةِ «افعلْ» لا تكونُ نهياً، لأنّ صيغةَ النهي «لا تفعلْ» وليس إحداهما عينَ الأخرى، وإنّما اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يكونُ نهياً عن أضدادِهِ من جهةِ المعنى: فذهب القدماء من مشايخ المعتزلةِ الى منعهِ، ومن المعتزلة من صار إليهِ، كالعارضي وأبي الحسين البصري وغيرِهما من المعتبرين منهم. ومعنى كونِهِ نهياً عن الأضدادِ من جهةِ المعنى

عندَهم، أنَّ صيغةَ الأَمر تقتضِي إيجادَ الفعلِ والمنعَ من كلِّ ما يمنعُ منهُ . ومنهم من فصَّلَ بين أمر الإيجاب، والندبِ، وحكمَ بأنَّ أمرَ الإيجاب يكونُ نهياً عن أضدادِهِ ومقبحاً لها، لكونها مانعةً من فعلِ الواجبِ، بخلاف المندوب. ولهذا، فإنَّ أضدادَ المندوبِ من الأفعالِ المُباحةِ غيرُ منهيٍ عنها، لا نهيَ تحريمٍ ولا نهيَ تنزيهٍ

والمختارُ إنَّما هو التفصيلُ، وهو إمَّا أن تقولَ بجوازِ التكليفِ بما لا يُطاق، أو لا يقولَ بهِ: فإن قُلنا بجوازهِ، على ما هو مذهبُ الشيخ أبي الحسن، رحمةُ اللهِ عليـهِ، كما سبق تقريرُهُ، فالأمرُ بالفعلِ لا يكونُ بعينـهِ نهياً عن أضدادِه، ولا مستلزماً للنهيِ عنها، بل جائز أن نُؤمَر بالفعلِ وبضدِهِ، في الحالةِ الواحدةِ، فضلاً عن كونهِ لا يكونُ منهياً عنهُ. وإن منعنا ذلك فالمختارُ أن الأمرَ بالشيء يكونُ مستلزماً للنهي عن أضدادِهِ، لا أن يكونَ عينُ الأمرِ هو عين النهيِ عن الضدّ، وسواءٌ كان الأَمرُ أمرَ إيجابٍ أو ندبٍ. أمَّا أنَّهُ مستلزمٌ للنهي عن الأضدادِ، فلأنَّ فعلَ المأمورِ بهِ لا يتصوَّرُ الاَّ بتركِ أضدادِهِ. وما لا يتمُّ فعلُ المأمور بهِ دون تركهِ، فهو واجبُ التركِ، إن كانَ الأمرُ للإيجابِ ومندوبٌ الى تركهِ؛ إن كان الأمرُ للندب، على ما سبق تقريرهُ،

وهو معنى كونهِ منهياً عنهُ ، غير أنّ النهيَ عن أضدادِ الواجبِ يكونُ نهيَ تحريمٍ ، وعن أضدادِ المندوبِ، نهيَ كراهةٍ وتنزيهٍ ،

وأما أنهُ لا يكونَ عينُ الأمر هو عينَ النهي

فإذا قلنا إنَّ الأمرَ هو صيغةُ « افعل » فظاهرٌ، على ما سبق ؛ وأما على قولنا إنَّ الأمرَ هو الطلبُ القائم بالنفسِ، فلأنّا اذا فرضنا الكلامَ فى الطلبِ النفسانىّ القديم ، فهو وإن اتحد على أصلنا ، فإنما يكونُ أمراً بسبب تعلّقهِ بإيجاد الفعل ، وهو من هذه الجهة لا يكون نهياً، لأنهُ إنما يكون نهياً بسبب تعلقهِ بتركِ الفعل وهُما ، بسببِ التغايُر فى التعلّقِ والمتعلّق ، متغايران .

وإن فرضنا الكلامَ فى الطلبِ القائم بالمخلوقِ ، فهو وإن تعدّد ، فالأمرُ منهُ أيضاً ، إنما هو الطلبُ المتعلّقُ بإيجاد الفعل ، والنهيُ منهُ هو الطلبُ المتعلق بتركهِ ، وهُما غيران

فإن قيل : لو كان الأمرُ بالفعلِ مستلزماً للنهي عن أضدادهِ لكان الأمرُ بالعبادة مستلزماً للنهي عن جميع المباحاتِ المضادةِ لها ، ويلزمُ من ذلك أن تكونَ حراماً إن كان النهيُ نهيَ تحريم أو مكروهة إن كان النهيُ نهيَ تنزيهٍ ؛ وخرج المباحُ عن كونهِ مباحاً ، كما ذهبَ اليهِ الكعبي من المعتزلةِ ، بل ويلزمُ منهُ أن يكونَ ما عدا العبادةَ المأمورَ بها من العباداتِ المضادةِ لها منهياً عنها ،

ومحرّمةً أو مكروهة، وهو محالٌ. كيف وان الآمرَ بالفعلِ قد يكونُ غافلاً عن أضدادهِ، والغافلُ عن الشيء لا يكونُ ناهياً عنهُ، لأنّ النهيَ عن الشيء يستدعي العلمَ بهِ، والعلمُ بالشيء مع الذهولِ عنهُ محالٌ. سلّمنا أنهُ مستلزمٌ للنهي عن أضدادهِ، لكن يمتنعُ أن يكونَ النهيُ عن الأضدادِ غيرَ الأمرِ، بل يجبُ أن يكونَ هو هو بعينهِ، كما قالهُ القاضي أبو بكر في أحد قوليهِ ومأخذهُ أنهُ اذا وقعَ الاتفاقُ على أنهُ يلزمُ من الأمرِ بالفعلِ النهيُ عن أضدادهِ، فذلك النهيُ ان كان هو غيرَ الأمرِ، فإما أن يكونَ ضداً لهُ، أو مثلاً، أو خلافاً: لا جائز أن يقالَ بالمضادةِ، والاّ لما اجتمعا، وقد اجتمعا. ولا جائز أن يكونَ مثلاً لأنّ المتماثلات أضدادٌ على ما عُرِف في الكلاميات. ولا جائز أن يكونَ خلافاً، والاّ جازَ وجودُ أحدهما دونَ الآخرِ، كما في العلم والإرادة ونحوهما، ولجاز أن يُوجَدَ أحدُهما مع ضدِّ الآخرِ، كما يوجدُ العلم بالشيء مع الكراهة المضادة لإرادتهِ؛ ويلزمُ من ذلك، أنهُ إذا أمر بالحركةِ المضادة للسكون إذا كان النهي عن السكون مخالفاً للأمر بالحركة أن يجتمعَ الأمرُ بالحركةِ والأمرُ بالسكونِ المضاد المنهيّ عنهُ وفيهِ الأمرُ بالضدّين معاً، وهو ممتنعٌ على ما وقع بهِ الفرضُ. واذا بطلتِ المغايرةُ تعيّنَ الاتحادُ.

وعلى هذا، فالحركةُ عينُ تركِ السكونِ، وشغلُ الجوهرِ بحيِّزٍ هو عينُ تفريغهِ لغيرهِ، وعينُ القربِ من المشرقِ بالفعلِ الواحدِ هو عينُ البعدِ من المغرب، فطلبُ أحدِهما بعينهِ طلبُ الآخر لاتحادِ المطلوب

والجوابُ: عن السؤال الأَوّل أنَّا لا نمنعُ من كونِ المباحاتِ بل الواجبات المضادَّة المأمورِ بها منهياً عنها من جهةِ كونها مانعةً من فعلِ المأمور بهِ، لا في ذاتها، كما تقولُ في فعلِ الصلاةِ في الدارِ المغصوبةِ؛ فإِنهُ في ذاتهِ غيرُ منهيٍّ عنهُ، وان كان منهياً عنهُ من جهةِ ما يتعلَّقُ بهِ من شغلِ ملك الغير، كما سبق ذكرهُ. ولا التفاتَ الى ما يهوِّلُ بهِ من خروجِ المباحاتِ عن كونها مباحةً؛ فإِنَّ ذلك إِنما يلزمُ إِن لو قيلَ بكونها منهياً عنها في ذواتها. وأما اذا قيلَ بكونها منهياً عنها من جهةِ كونها مانعةً من فعل المأمورِ بهِ، فلا

قولهم إِنهُ قد يأمرُ بالفعل من هو غافلٌ عن أضدادهِ؛ قلنا لا نُسلّمُ أنَّ الآمرَ بالشيء عند كونهِ آمراً بهِ يتصوَّر أن يكونَ غافلاً عن طلب تركِ ما يمنعُ من فعلِ المأمورِ بهِ من جهة الجملة، وإِن كانَ غافلاً عن تفصيلهِ. ونحنُ إِنما نريد بقولنا إِنَّ الأمرَ بالشيء يستلزمُ النهيَ عن الأضدادِ من جهةِ الجملةِ، لا من جهة التفصيلِ

قولهم إنهُ يمتنعُ أن يكونَ النهيُ عن الأضدادِ غيرَ الأمرِ ؛

قلنا : دليلهُ ما سبق

وما ذكرهُ القاضى أبو بكر من الدليلِ ، فالمختارُ منهُ إنما هو قسمُ التخالف ، ولا يلزمُ من ذلك جوازُ انفكاكِ أحدِهما عن الآخرِ لجوازِ أن يكونا من قبيلِ المختلفاتِ المتلازمةِ ، كما فى المتضايفات ، وكل متلازمين من الطرفين ؛ وبهِ يمتنعُ الجمعُ بين وجودِ أحدِهما وضد الآخر ، ولا يلزمُ من جوازِ ذلك فى بعضِ المختلفاتِ جوازُهُ فى الباقى . واذا بطلَ ما ذكرهُ من دليلِ الاتحاد بطلَ ما هو مبنىٌّ عليهِ

المسألة السابعة

مذهبُ أصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة ، أنَّ الإتيان بالمأمورِ بهِ يدلُّ على الإجزاء ، خلافاً للقاضى عبد الجبار من المعتزلة ومتّبعيه فإنهُ قال : لا يدلُّ على الإجزاء

وقبلَ الخوض فى الحجاج ، لا بُدَّ من تحقيقِ معنى الإجزاء ليكونَ التوارُدُ بالنفىِ والإثبات على محزٍّ واحدٍ ، فنقول : كون الفعل مجزئاً قد يطلقُ بمعنى أنَّهُ امتُثِل بهِ الأمرُ عند ما إذا أُتِىَ بهِ على الوجهِ الذى أُمِرَ بهِ ، وقد يُطلَقُ بمعنى أنَّهُ مسقطٌ للقضاء ؛

وإذا عُلِمَ معنى كونِ الفعل مجزئاً فقـد اتّفقَ الـكلُّ على أنَّ الإتيانَ بالمأمورِ بهِ على الوجهِ الذى أُمِرَ بهِ، يكونُ مجزئاً، بمعنى كونهِ امتثالاً للأمر؛ وذلك مماَّ لا خلافَ فيــهِ . وإنَّما خالفَ القاضى عبدُ الجبار فى كـونهِ مجزئاً؛ بالاعتبار الآخر، وهو أنَّهُ لا يسقطُ القضاء، ولا يمتنعُ مع فعلهِ من الأمرِ بالقضاء وهو مُصرّحٌ بهِ فى عَمْده

وعلى هذا، فـكلُّ من استدلَّ من أصحابنا كإمامِ الحرَمين وغيرهِ من القائلين بالإجزاء على كونِ الفعل امتثالاً وخروجاً عن عهدةِ الأمر الأول، فقد استدلَّ على محلّ الوفاق، وحاد عن موضع النزاع . لكن قد أوردَ أبو الحسين البصرى إشكالاً على تفسيرِ اجزاء الفعل بكونهِ مسقطاً للقضاء، وقال: لو أُمِرَ بالصلاةِ مع الطهارةِ، فأتى بهـا من غير طهارةٍ، ومات عقيبَ الصلاة، فإنَّهُ لا يكونُ فعلهُ مجزئاً، وإن كان القضاء ساقطاً . وربما زاد عليهِ بعضُ الأصحابِ، وقال : يمتنعُ تفسير الإجزاء بسقوطِ القضاء، لأنَّا نُعلِّلُ وجوبَ القضاء بكون الفعلِ الأول لم يكنْ مجزئاً؛ والعلةُ لا بُدَّ وأن تـكونَ مغايرةً للمعلول

والوجهُ فى إبطالِهما أن يُقالُ : أمَّا الأولُ فلأنَّ الإجزاء ليسَ هو نفس سقوطِ القضاء مطلقاً، ليلزمَ ما قيل، بل سقوط القضاء

بالفعلِ فى حقِ من يتصوّرُ فى حقِهِ وجوبُ القضاء ، وذلك غيرُ متصوّرٍ فى حق الميت

وأمّا الثانى ، فلأنَّ علّةَ صحّةِ وجوب القضاء إنّما هو استدراكُ ما فات من مصلحةِ أصلِ العبادةِ ، أوصفتها ، أو مصلحة ما انعقد سببُ وجوبهِ . ولم يجبْ لمانعٍ ، لا ما قيل

وإذا تنقّح محلُّ النزاعِ فنعودُ الى المقصودِ ، فنقول : الفعلُ المأمورُ بهِ لا يخلو : إمّا أن يكونَ قد أتى بهِ المأمورُ على نحو ما أُمِرَ بهِ من غير خللٍ ولا نقصٍ فى صفتِهِ وشرطِهِ ، أو أتى بهِ على نوعٍ من الخلل

والقسمُ الثانى أنّهُ لا نزاعَ فى كونهِ غيرِ مُجْزِىء ولا مسقطٍ للقضاء ، وإنّما النزاعُ فى القسمِ الأول ، وليسَ النزاعُ فيهِ أيضاً من جهةِ أنّهُ يمتنعُ ورودُ أمرٍ مجدّدٍ بعد خروجِ الوقت بفعلٍ مثل ما أُمِرَ بهِ أولاً ؛ وإنّما النزاعُ فى ورودِ الأمرِ بالفعلِ متصفاً بصفة القضاء ، والحقُّ نفيهُ ، لأنَّ القضاء عبارةٌ عن استدراكِ ما فات من مصلحةِ الاداء ، أو مصلحة صفتهِ ، أو شرطِهِ . وإذا كان المأمورُ بهِ قد فُعِلَ على جهة الكمالِ والتمامِ ، من غير نقصٍ ولا خللٍ ، فوجوبُ القضاء استدراكاً لما قد حصلَ ، تحصيلٌ للحاصل ، وهو مُحالٌ . ومن ينفِى القضاء إنّما ينفيهِ بهذا التفسير ، وهذا ممّا

يتعذَّرُ مع تحقيقِهِ المنازعة فيهِ؛ وإِن كانَ لا يُنكر إِمكان ورودِ الأمرِ خارجَ الوقتِ، بمثل ما فعل أولاً، غير أنَّهُ لا يُسمّيهِ قضاءً .

ومن سماهُ قضاءً ، فحاصلُ النزاعِ معهُ أئلٌ؛ الى اللفظِ دونَ المعنى

شُبَهُ الخصوم: الأُولى أنَّ من صلَّى، وهو يظنُّ أنَّهُ متطهرٌ، ولم يكنْ متطهراً مأمورٌ بالصلاةِ، فإِن كان مأموراً بها مع الطهارة حقيقةً، فهو عاصٍ آثمٌ بصلاتِهِ، حيث لم يكنْ متطهراً؛ وإِن كان مأموراً بالصلاةِ على حسبِ حالهِ، فقد أتى بما أُمِرَ بهِ على الوجهِ الذى أُمِرَ بهِ؛ ومع ذلك يجبُ عليهِ القضاء، إِذ لم يكنْ متطهراً . وكذلك المفسدُ للحج مأمورٌ بمضيـهِ فى حجّة الفاسد، ويجب عليهِ القضاء

الثانية أنَّ الأمرَ لا يدلُّ على غيرِ طلبِ الفعلِ، ولا دلالةَ لهُ على امتناعِ التكليفِ بمثل فعلِ ما أُمِرَ بهِ، فلا يكونُ مقتضياً لهُ

الثالثة أنَّ الأمرَ، مثلُ النهيِ فى الطلبِ، والنهيُ لا دلالةَ فيهِ على فسادِ المنهيّ عنهُ، فالأمرُ لا يدلُّ على كونِ المأمورِ بهِ مجزئاً

وجوابُ الأُولى أنَّا لا نُسلِّمُ وجوبَ القضاءِ فيما إِذا صلَّى على ظنِّ الطهارةِ، ثمَّ علم أنَّهُ لم يكنْ متطهراً، على قولٍ لنا؛ وإِنْ سلَّمنا وجوبَ القضاء، لكنهُ ليس واجباً عمَّا أُمِرَ بهِ من الصلاةِ المظنونِ طهارتها، ولا عمَّا أُمِرَ بهِ من المضيّ فى الحجِ الفاسدِ،

لأنّهُ قد أتى بما أُمِرَ بِهِ على النحو الذى أُمِرَ بِهِ؛ وإنّما القضاء استدراكٌ لمصلحةِ ما أُمِرَ بِهِ أولاً؛ من الصلاةِ مع الطهارة ، والحجّ العرىّ عن الفساد

وعن الثانية أنّا لا نمنعُ من ورودِ أمرٍ يدلُّ على مثلِ ما فعلَ أولاً ، وإنّما المدّعى أنّهُ إذا أتى المأمورُ بفعلِ المأمورِ بِهِ على نحو ما أُمِرَ بِهِ، امتنعَ وجوبُ القضاء بما ذكرناهُ من التفسير

وعن الثالثة أنّهُ قياسٌ فى اللغةِ ، وقد أبطلناهُ؛ وإن سلّم صحتهُ، غير أنّا لا نقولُ بأنّ الأمرَ يدلُّ على الإجزاء بمعنى امتناعِ وجوب القضاء ، بل امتثال الأمر هو المانع من وجوبِ القضاء على ما نقرّر وفرّقٌ بين الأمرين

المسألة الثامنة

إذا وردت صيغةُ « افعلْ » بعدَ الحَظْرِ ، فمن قال إنّها للوجوبِ قبلَ الحظْرِ ، اختلفوا ؛ فمنهم من أجراها على الوجوبِ، ولم يجعل لسبق الحظر تأثيراً كالمعتزلةِ؛ ومنهم من قال بأنّها للإباحةِ ورفعِ الحجْرِ لا غير، وهم أكثرُ الفقهاء؛ ومنهم من توقّف كإمامِ الحرمين وغيرهِ

والمختارُ أنّها ، وإن كانت ظاهرةً فى الطلبِ والإقتضاء ، وموقوفة

بالنسبة إلى الوجوب والندبِ، على ما سبق تقريرُ كلِّ واحدٍ من الأمرين، إلاَّ أنَّها محتملةٌ للإباحةِ وللإذن فى الفعل، كما تقدَّم .
فإذا وردت بعد الحظرِ، احتمل أن تكونَ مصروفةً إلى الإباحة ورفعِ الحجر، كما فى قولهِ تعالى «وإذا حلَلْتُم فاصطادوا، وإذا طَعِمْتُم فانتشروا، فإذا قُضيتِ الصلاةَ فانتشروا» وقوله صلى الله عليهِ وسلم «كنتُ نهيتكم عن ادِّخارِ لحومِ الأضاحى فادَّخِروا» واحتمل أن تكونَ مصروفةً إلى الوجوب، كما لو قيلَ للحائض والنفساء : إذا زال عنكِ الحيضُ فصلِّي وصومى

وعند هذا، فإمَّا أن يُقالَ بتساوى الاحتمالَين، أو بترجيحِ أحدِهما على الآخر

فإن قيلَ بالتساوى، امتنع الجزمُ بأحدِهما، ووجبَ التوقُّفُ .
وإن قيلَ بوجوبِ الترجيح وامتناعِ التعارُضِ من كلِّ وجهٍ، فليس اختصاصُ الوجوبِ بهِ؛ أولى من الإباحةِ ، إلاَّ أن يقومَ الدليلُ على التخصيصِ، والأصلُ عدمهُ . وعلى هذا أيضاً، فيجبُ التوقُّفُ كيفَ وانَّ احتمال الحملِ على الإباحةِ أرجحُ؛ نظراً الى غلَبَةِ ورودِ مثلِ ذلك للإباحةِ، دون الوجوب . وعلى كلِّ تقديرٍ، فيمتنعُ الصرفُ الى الوجوبِ

وبالجملةِ، فهذهِ المسألةُ مستمدَّةٌ من مسألةِ أنَّ صيغةَ «افعلْ»

إذا وردتْ مُطلقةً ، هل هى ظاهرةٌ فى الوجوبِ ، أو الندب ، أو موقوفة. وقد تقرَّر مأخذُ كلّ فريقٍ ، وما هو المختارُ فيهِ ، واللهُ أعلم

المسألة التاسعة

إذا وردَ الأمرُ بعبادةٍ فى وقتٍ مقدَّرٍ ، فلم تُفعَلْ فيهِ لعذرٍ ، أو لغيرِ عذرٍ ، أو فعلت فيـهِ على نوعٍ من الخلل ، اختلفوا فى وجوب قضائِها بعدَ ذلك الوقت ، هل هو بالأَمرِ الأوّل ، أو بأمرٍ مجدّد : الأَوّل هو مذهبُ الحنابلةِ وكثيرٍ من الفقهاء ، والثانى هو مذهبُ المحقّقين من أصحابنا والمعتزلة

ونُقِلَ عن أبى زيد الدبوسىّ أَنّهُ قالَ بوجوبِ القضاء بقياسِ الشرعِ

وإن وردَ مُطلقاً غيرَ مُقيَّدٍ بوقتٍ ، فمن قال بحملهِ على الفورِ ، اختلفوا فيما إذا وقع الإخلالُ بهِ فى أوّلِ وقتِ الإمكان ، هل يجبُ قضاؤُهُ بنفسِ ذلك الأَمر ، أو بأمرٍ مجدّد

والمختارُ أَنّهُ ، مهما قُيِّدَ الأمرُ بوقتٍ ، فالقضاءُ بعدَهُ لا يكونُ إلاّ بأمرٍ مجدَّدٍ . وبيانُهُ من وجوهٍ

الأوّل أنّهُ لو كان الأَمرُ الأَوّل مقتضياً للقضاء ، لكان مُشعراً بهِ ، وهو غيرُ مشعرٍ بهِ ؛ فإنّهُ إذا قال « صُمْ فى يومِ

الخميس ، أو صَلِّ في وقتِ الزوال » فإنّهُ لا إشعار لهُ بإيقاعِ الفعلِ في غيرِ ذلكَ الوقتِ لغةً

الثاني أنّهُ إذا علِّقَ الفعلُ بوقتٍ مُعيّنٍ ، فلا بُدَّ وأن يكونَ ذلك لحكمةٍ ترجعُ إلى المكلّفِ ، إذ هو الأَصلُ في شرعِ الأحكام وسواءٌ ظهرتِ الحكمةُ ، أم لم تظهرْ ؛ وتلك الحكمةُ إمّا أن تكونَ حاصلةً من الفعلِ في غير ذلك الوقت ، أو غيرَ حاصلةٍ ؛ وليست حاصلةً لثلاثةِ أوجهٍ :

الأوّل أنّهُ يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكونَ ، والأصلُ العدمُ

الثاني أنّها لو كانت حاصلةً ، فإمّا أن تكونَ مثلاً لها في الوقتِ الأوّل أو أزيد ، لا جائز أن تكونَ أزيد ، وإلاّ كان الحثُّ على إيجادِ الفعلِ بعدَ فواتِ وقتهِ أولى من فعلهِ في الوقتِ ، وهو مُحالٌ . وان كانتْ مثلاً ، فهو ممتنعٌ ، وإلاّ لما كان تخصيصُ أحدِ الوقتين بالذكرِ أولى من الآخرِ

الثالث أنّ الفعلَ في الوقتِ موصوفٌ بكونهِ أداءً ؛ وقد قال عليهِ السلامُ « لن يتقرّبَ المتقرّبونَ إليّ بمثلِ أداء ما افترضتُ عليهم »

وإذا لم تكنْ حاصلةً في الوقتِ الثاني حسبَ حصولِها في الوقت الأول ، فلا يلزمُ من اقتضاء الأمرِ للفعلِ في الوقتِ الأوّل

أن يكونَ مقتضياً لهُ فيما بعدَهُ. وصار هذا كما لو أَمرَ الطبيبُ بشربِ الدواء فى وقتٍ، فإِنهُ لا يكونُ متناولاً لغيرِ ذلك الوقت

وكذلك إِذا علِّق الأمرُ بشرطٍ معيَّن كاستقبال جهةٍ معيَّنةٍ، أو بمكانٍ معيَّن، كالأمر بالوقوفِ بعرفة، فإِنهُ لا يكونُ متناولاً لغيرهِ

الوجهُ الثالث من الوجوهِ الأُوَل أنَّ العباداتِ المأمورِ بها منقسمةٌ إِلى ما يجبُ قضاؤُهُ، كالصوم والصلاة، والى ما لا يجبُ، كالجمعة والجهاد. فلو كان الأمرُ الأوَّل مقتضياً للقضاء لكان القولُ بعدمِ القضاء فيما فُرِضَ من الصوَرِ على خلافِ الدليلِ، وهو ممتنعٌ

الرابع قولهُ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم « من نامَ عن صلاةٍ أو نسيها، فليصلِّها إِذا ذكرها » أمرٌ بالقضاء؛ ولو كان مأموراً بهِ بالأمرِ الأوَّل، لكانت فائدةُ الخبرِ التأكيد؛ ولو لم يكن مأموراً بهِ، لكانت فائدتُهُ التأسيس، وهو أولى لعظمِ فائدتهِ

فإِن قيلَ: ما ذكرتموهُ معارَضٌ من خمسةِ أوجهٍ

الأوَّل قولُهُ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم « إِذا أمرتُكم بأمرٍ فأتوا منهُ ما استطعتم» ومن فاتَهُ الوقتُ الأوَّل فهو مستطيعٌ للفعلِ فى الوقت الثانى

الثانى أنَّ الأمرَ إِنما يدلُّ على طلبِ الفعلِ، وهو مقتضاهُ

لا غير؛ وأمّاً الزمانُ فلا يكونُ مطلوباً بالأمر، إذ ليسَ هو من فعلِ المكلّف؛ وإنّما وقعَ ذلك ضرورةَ كونِهِ ظرفاً للفعل، فاختلالُهُ لا يؤثّرُ فى مقتضى الأمرِ، وهو الفعلُ

الثالث أنّ الغالبَ من المأموراتِ فى الشرعِ إنما هو القضاء بتقديرِ فواتِ أوقاتِها المعيّنةِ، ولا بُدَّ لذلك من مقتضٍ، والأصلُ عدمُ كلّ ما سوى الأمرِ السابقِ، فكان هو المقتضى

الرابع أنهُ لو وجبَ القضاء بأمرٍ مجدَّدٍ، لكانَ اداء كما فى الأمرِ الأوّل، ولما كان لتسميتِهِ قضاء معنى

الخامس أنّ العبادةَ حقٌّ للهِ تعالى، والوقتُ المفروضُ كالأجلِ لها، ففواتُ أجلِها لا يُوجِبُ سقوطَها، كما فى الدين للادمى، ولأنّهُ لو سقطَ وجوبُ الفعلِ بفواتِ الوقتِ لسقطَ المأثمُ لأنّهُ من أحكامِ وجوبِ الفعلِ، ولأنّ الأصلَ بقاء الوجوبِ. فالقولُ بالسقوطِ بفواتِ الأجلِ على خلافِ مقتضى الأصلِ

والجواب: عن المعارضة الأولى أنّ الخبرَ دليلُ وجوبِ الإتيانِ بما استطيعَ من المأمور بهِ، وإنّما يفيدُ أن لو كانَ الفعلُ فى الوقتِ الثانى داخلاً تحتَ الأمرِ الأوّل، وهو محلّ النزاع

وعن الثانى أنّ الأمرَ اقتضى مطلَقَ الفعلِ، أو فعلاً مخصوصاً بصفةِ وقوعِهِ، فى وقتٍ معيّنٍ؟ الأوّلُ ممنوعٌ؛ والثانى مسلّمٌ

وعن الثالث أنَّ القضاء فيما قيلَ بقضائِهِ، إنَّما كانَ بناءً على أدلَّةٍ أُخرى، لا بالأمرِ الأوَّل

قولهم، الأصل عدمُ ما سوى الأمرِ الأوَّل؛ قلنا: والأصل عدمُ دلالةِ الأمر الأوَّل عليهِ، كيف وقد بيَّنا عدمَ دلالتهِ

وعن الرابع أنَّهُ إنَّما سُمِّيَ قضاءً لكونهِ مستدركاً لما فات من مصلحةِ الفعلِ المأمور بهِ أولاً، أو مصلحة وصفه، كما تقدَّم تحقيقهُ

وعن الخامس بمنعِ كونِ الوقتِ أجلاً للفعل المأمورِ بهِ، إذِ الأجلُ عبارةٌ عن وقتِ مهلةٍ وتأخيرِ المطالبـةِ بالواجبِ من أوَّلهِ الى آخرهِ، كما فى الحولِ بالنسبةِ إلى وجوبِ الزكاةِ. ولذلك لا يأثمُ بإخراجِ وقتِ الأجلِ عن قضاء الدين، وإخراج الحولِ عن اداء الزكاة فيهِ؛ ولا كذلك الوقتُ المقدَّرُ للصلاةِ، بل هو صفةُ الفعل الواجب. ومن وجبَ عليـهِ فعلٌ بصفةٍ لا يكونُ مؤدِّياً لهُ دونَ تلك الصفةِ

وعلى هذا، فلا يخفى الـكلامُ فى الأمرِ المطلقِ إذا كان محمولاً على الفور، ولم يُأْتَ بالمأمور بهِ فى أول وقت الإمكان

المسألة العاشرة

الأمرُ المتعلّقُ بأمرِ المكلّفِ لغيرِهِ بفعلٍ من الأفعالِ لا يكونُ أمراً لذلك الغيرِ بذلك الفعلِ

وبيانُهُ من وجهين :

الأوّل أنَّهُ لو كان أمراً لذلك الغيرِ لكانَ ذلك مقتضاهُ لغةً ؛ ولو كانَ كذلك لكانَ أمرُهُ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، لأولياء الصبيانِ بقولِهِ « مُروهُم بالصلاةِ وهم أبناء سبعٍ » أمراً للصبيانِ بالصلاةِ من الشارعِ ؛ وليس كذلك ، لوجهين : الأوّل أنَّ الامرَ الموجَّهَ نحو الأولياء أمرُ تكليفٍ ، ولذلك يُذَمُّ الوليُّ بتركِهِ شرعاً ؛ فلو كان ذلك أيضاً أمراً للصبيانِ لكانوا مكلّفين بأمرِ الشارعِ ، وخاصّةُ ذلك لحوقُ الذمّ بالمخالفةِ شرعاً ، وهو غير متصوّرٍ في حقِّ الصبيانِ ، لعدَمِ فهمِهم لخطابِ الشارعِ ، ويدلُّ عليهِ قولُهُ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم « رفع القلم عن ثلاثةٍ ، عن الصبيِّ حتى يبلغَ » الخبرَ ، ويُمكنُ أن يُقالَ فيهِ : الأمرُ للوليِّ والصبيِّ ، وإنْ كان واحداً ، غير أنَّ نسبتَهُ إليهما مختلفةٌ ، فلا يمتنع اختلافُهما في الذمّ بسببِ ذلك

الثاني أنَّهُ لو كان أمراً للصبيِّ لم يخلُ إمّا أن يكونَ أهلاً

لِفهمِ خطابِ الشارع ، أو لا يكون أهلاً له . فإن كان الأوّل ، فلا حاجة الى أمرِ الوليّ له ، أو أن يكونَ أحدُ الأمرين تأكيداً ، والأصلُ فى إفادةِ الألفاظ لمعانيها إنّما هو التأسيسُ ؛ وإن لم يكنْ أهلاً له فأمرُهُ وخطابهُ ممتنعٌ بالإجماع . وإذا لم يكنْ أمرُ الوليّ بأمرِ الصبيانِ أمراً للصبيانِ ، فإمّا أنْ يكونَ ذلك لعدمِ اقتضائهِ لذلك لغةً ، أو لمُعارضٍ ؛ والمعارضةُ يلزمُ منها تعطيلُ أحدِ الدليلين عن إعمالهِ ، وهو خلافُ الأصلِ ؛ فلم يبقَ إلاّ أن يكونَ ذلك لعدَم اقتضائهِ له لغةً ، وهو المطلوبُ .

الثانى من الوجهين الأوّلين أنّهُ يحسنُ أن يقولَ السّيدُ لعبدِهِ سالم « مُرْ غانِماً بكذا » ويقولَ لغانم « لا تُطِعهُ » ولا يُعَدُّ ذلك مناقضةً فى كلامِهِ ؛ ولو كان ذلك أمراً لغانم ، لكان كأنّهُ قال « أوجبتُ عليكَ طاعتى ، ولا تُطِعنى » وهو تناقضٌ

وعلى هذا ، لو أوجبَ الآمرُ على المأمورِ أن يأخذَ من غيرِهِ مالاً ، لا يكون ذلك إيجاباً للإعطاء على ذلك الغيرِ ، كما فى قوله تعالى لنبيّهِ « خُذْ من أموالِهم صدقةً » فإنَّ ذلك لا يدلُّ على إيجابِ إعطاءِ الصدقةِ على الأمّةِ بنفس ذلك الإيجاب ، بل إنْ وجبَ فإنّما يجبُ بدليلٍ آخرَ ، مُوجبٍ لطاعةِ الرسول فيما يحكمُ بهِ ، تعظيماً له ، ونفياً لما يلزمُ من مخالفتهِ ، من تحقيرِهِ وهضمه فى

أعيُنِ الناس المبعوثِ اليهم ، المفضِي الى الإخلالِ بمقصودِ البعثة ؛ وإلاَّ ، فلا يبعدُ أن يقولَ السّيدُ لأحدِ عبدَيهِ « أوجبتُ عليكَ أن تأخذَ من العبدِ الآخر كذا » ويقول للآخر « حرّمتُ عليك موافقتَهُ » من غير مناقضةٍ فيما أوجبَهُ ؛ ولو كان إيجابُ ذلك على أحدِ العبدَينِ إيجاباً على العبدِ الآخر لكان تناقُضاً

فإن قيل : وجوبُ الأخذِ إنما يتمُّ بالإعطاء ؛ وما لا يتمُّ الواجبُ إلاّ بهِ ، فهو واجبٌ

قلنا : إن كانَ الوجوبُ متعلقاً بنفسِ الطلبِ ، فهو غيرُ متوقّفٍ على الإعطاء . وإن كان متعلّقاً بنفس الأخذ ، (وإن كان لا يتمُّ ذلك دونَ الإعطاء) فليس كلُّ ما يتوقّفُ عليهِ الواجبُ يكونُ واجباً ، إلاَّ أن يكونَ ذلك مقدوراً لمن وجبَ عليهِ الأخذُ ؛ واعطاء الغيرِ غيرُ مقدورٍ لمن وَجَبَ عليهِ الأخذُ ، فلا يكونُ واجباً

المسألة الحادية عشرة

إذا أمر بفعلٍ من الأفعال مطلقاً غير مقيّدٍ فى اللفظِ بقيد خاصّ ، قال بعضُ أصحابنا : الأمرُ إنّما تعلّق بالماهيّةِ الكليّةِ المشتركةِ ، ولا تعلق لهُ بشيء من جزئيّاتها ، وذلك كالأمرِ بالبيعِ ، فإنّهُ لا يكونُ أمراً بالبيع بالغبنِ الفاحشِ ، ولا بثمنِ المثلِ ، إذ هما

متَّفِقانِ فى مسمّى البيع ، ومختلفانِ بصفتهما . والأمرُ إنَّما تعلَّق بالقدرِ المشتركِ ، وهو غيرُ مستلزمٍ لما تخصَّصَ بهِ كلٌّ واحدٍ من الأمرَين ، فلا يكونُ الأمرُ المتعلِّقُ بالأعمّ متعلّقاً بالأخصّ ، اللهُمَّ إلاّ أن تدلَّ القرينةُ على إرادةِ أحدِ الامرَينِ

قال ، ولذلك قلنا إنَّ الوكيلَ فى البيعِ المطلقِ لا يملكُ البيعَ بالغبنِ الفاحشِ ، وهو غيرُ صحيح . وذلك لانَّ ما بهِ الاشتراكُ بين الجزئيَّاتِ معنى كلىٌّ لا تصوُّرَ لوجودِهِ فى الأعيان ، وإلاَّ كان موجوداً فى جزئيَّاتِهِ . ويلزمُ من ذلك انحصارُ ما يصلحُ اشتراكُ كثيرين فيهِ فيما لا يصلحُ لذلك وهو مُحالٌ

وعلى هذا ، فليس معنى اشتراكِ الجزئيَّاتِ فى المعنى الكلّى هو أنَّ الحدّ المطابق للطبيعةِ الموصوفة بالكليَّةِ مطابق للطبيعة الجزئية بل إنْ تصوِّرَ وجودُهُ ، فليس فى غيرِ الأذهانِ . وإذا كان كذلك ، فالأمرُ: طلبُ إيقاع الفعلِ على ما تقدّم ، وطلبُ الشىء يستدعِى كونَهُ متصوَّراً فى نفسِ الطالب ، على ما تقدّم تقريرهُ . وإيقاعُ المعنى الكلّى فى الأعيانِ غيرُ متصوّرٍ فى نفسهِ ، فلا يكون متصوّراً فى نفسِ الطالب ، فلا يكون أمراً بهِ ، ولأنهُ يلزمُ منهُ التكليفُ بما لا يُطاق ؛ ومن أُمِرَ بالفعلِ مطلقاً لا يُقال إنَّهُ مُكلفٌ بما لا يُطاق ؛ فإذاً الأمرُ لا يكونُ بغيرِ الجزئيَّاتِ

الواقعةِ فى الأعيان ، لا بالمعنى الكلى ، وبطل ما ذكرهُ

ثمَّ وإن سلّمَ أنَّ الأمرَ متعلّقٌ بالمعنى الكلى المشترَكِ ، وهو المسمَّى بالبيع ، فإذا أتى المأمورُ ببعضِ الجزئيَّاتِ ، كالبيع بالغبنِ الفاحشِ ، فقد أتى بما هو مسمَّى البيع المأمورِ بهِ ، الموكَّل فيهِ ، فوجب أن يصحَّ ، نظراً الى مقتضى صيغةِ الأمر المطلق بالبيع

وإن قيلَ بالبطلانِ ، فلا يكونُ ذلك لعدمِ دلالةِ الأمرِ بهِ ، بل لدليلٍ معارض

المسألة الثانية عشرة

الأمرانِ المتعاقِبان إمَّا أن لا يكونَ الثانى معطوفاً على الأول أو يكون معطوفاً : فإن كان الأول ، فإمَّا أن يختلفَ المأمورُ بهِ أو يتماثَل : فإنِ اختلفَ ، فلا خلافَ فى اقتضاء المأمورين على اختلافِ المذاهب فى الوجوبِ والندبِ والوقف ، وسواءٌ أَمكن الجمعُ بينهما ، كالصلاة مع الصوم ، أم لا يُمكن الجمعُ ، كالصلاة فى مكانين ، أو الصلاة مع أداء الزكاة ؛ وإن تماثل ، فإمَّا أن يكونَ المأمورُ بهِ قابلاً للتكرارِ ، أو لا يكون قابلاً لهُ : فإنْ لم يكن قابلاً لهُ كقولهِ « صُمْ يومَ الجمعةِ ، صُمْ يومَ الجمعة » فإنَّهُ للتأكيد المحضِ ؛ وإن كان قابلاً للتكرارِ ، فإن كانتِ العادةُ ممَّا تمنعُ من

تكرُّرِهِ كقولِ السّيدِ لعبدِهِ « أسقِنى ماءً ، اسقنى ماءً » أو كان الثانى منهما معرّفًا كقوله « أعطِ زيداً درهماً ، أعطِ زيداً الدرهمَ » فلا خلافَ أيضاً فى كونِ الثانى مؤكّدًا للأول

وإنّما الخلافُ فيما لم تكنِ العادةُ مانعةً من التكرار ، والثانى غير معرّف ، كقولهِ « صلِّ ركعتين ، صلِّ ركعتين » فقال القاضى عبدُ الجبار : إنّ الثانى يُفيدُ غيرَ ما أفادَهُ الأوّلُ ، ويلزم الإتيانُ بأربعِ ركعاتٍ ، مصيراً منهُ إلى أنّ الأمرَ الثانى ، لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين ؛ فكذلك إذا تقدّمهُ أمرٌ آخرُ ، لأنّ الاقتضاء لا يختلفُ . وخالفهُ أبو الحسين البصرى بالذهابِ الى الوقف والتردُّد بين حملِ الأمرِ الثانى على الوجوبِ ، أو التأكيدِ للأوّل والأظهرُ أنّهُ إذا لم تكنِ العادةُ مانعةً من التكرارِ ، ولا الثانى معرّف ، أنّ مقتضى الثانى غيرُ مقتضى الأوّل

وسواءٌ قلنا إنّ مقتضى الأمرِ الوجوبُ أم الندبُ ، أم هو موقوفٌ بين الوجوبِ والندبِ ، كما سبق ، لأنّهُ لو كانَ مُقتضياً عينَ ما اقتضاهُ الأوّل ، لكانت فائدتُهُ التأكيدَ ؛ ولو كان مقتضياً غيرَ ما اقتضاهُ الأوّلُ ، لكانت فائدتهُ التأسيس ، والتأسيسُ أصلٌ ، والتأكيدُ فرعٌ ، وحَمْلُ اللفظِ على الفائدةِ الأصليّةِ أَولى

فإن قيل إلاّ أنّهُ يلزمُ منهُ تكثيرُ مخالفةِ النفيِ الأصلىّ ، ودليل

براءةِ الذمّة من القدرِ الزائدِ، وليسَ أحدُ الأمرَينِ أولى من الآخر، فهو معُارَضٌ بما يلزمُ من التأكيدِ من مُخالفةِ ظاهرِ الأمر فإنّهُ إمّا أن يكونَ ظاهراً فى الوجوبِ أو الندبِ، أو هو متردّدٌ بينهما، على وجهٍ لا خروجَ لهُ عنهما، على اختلاف المذاهبِ، وحملهُ على التأكيدِ خلافُ ما هو الظاهرُ من الأمرِ. وإذا تعارَضَ الترجيحانِ، سلِّمَ لنـا ما ذكرناهُ أوّلاً. كيف وإنّهُ يحتملُ أن يكونَ للوجوبِ فى نفسِ الأمرِ، وفى تركهِ محذورُ فواتِ المقصودِ من الواجبِ، وتحصيلِ مقصودِ التأكيد؛ ولا يخفى أنّ تفويتَ مقصودِ التأكيدِ وتحصيلُ مقصودِ الواجب أولى

وأمّا إن كانَ الأمرُ الثانى معطوفاً على الأول، فإنْ كانَ المأمورُ بهِ مختلفاً، فلا نزاعَ أيضاً فى اقتضائِهما للمأمورَين، أمكن الجمعُ بينهما أو لم يمكنْ. وإن تماثلاَ فالمأمورُ بهِ إن لم يقبلِ التكرارَ، فالأمرُ الثانى للتأكيدِ من غيرِ خلافٍ، كقوله « صُم يومَ الجمعةِ، وصُمْ يومَ الجمعة » وإن كانَ قابلاً للتكرارِ فإنْ لم تكنِ العادةُ مانعةً من التكرار، ولا الثانى معُرّف، فالحكمُ على ما تقدّم فيما إذا لم يكن حرف عطف، ويزيد ترجيح آخر، وهو موافقةُ الظاهرِ من حروفِ العطفِ، وذلك كقولهِ « صلِّ ركعتين، وصلِّ ركعتين ». وأمّا إن كانتِ العادةُ تمنعُ من التكرارِ، أو

كانَ الثانى مُعرّفاً، كقولهِ «أسقِنِى ماء، واسقِنِى ماء» وكقولهِ «صلِّ ركعتين، وصلِّ ركعتين» فقد تعارضَ الظاهرُ من حروفِ العطفِ مع اللام المعرف، أو مع منعِ العادةِ من التكرار، ويبقى الأمرُ على ما ذكرنا فيما إذا لم يكنْ حرفُ عطفٍ، ولا ثَمَّ تعريفٌ ولا عادةٌ مانعةٌ من التكرار. وقد عرف ما فيهِ

وأمّا إنِ اجتمعَ التعريفُ والعادةُ المانعةُ من التكرارِ فى مُعارضةِ حرفِ العطف، كقولهِ «اسقِنى ماء واسقِنى الماء» فالظاهرُ الوقفُ لأنَّ حرفَ العطفِ مع ما ذكرناهُ من الترجيحِ السابقِ الموجبِ لحمل الأمر الثانى على التأسيسِ واقعٌ فى مقابلةِ العادةِ المانعةِ من التكرارِ، ولام التعريف؛ ولا يبعدُ ترجيحُ أحدِ الأمرين بما يقترنُ بهِ من ترجيحاتٍ أُخَر

الصنف الثانى — فى النهى

أعلمْ أنّهُ لمّا كانَ النهيُ مقابلاً للأمرِ، فكل ما قيل فى حدِّ الأمرِ على أُصولنا وأُصولِ المعتزلة من المزيَّفِ والمُختارِ، فقد قيلَ مُقابلهُ فى حدّ النهيِ، ولا يخفى وجهُ الكلام فيهِ

والكلامُ فى أنَّ النهيَ «على أُصولِ أصحابنا» هل لهُ صيغةٌ تخصُّهُ وتدلُّ عليهِ؟ فعلى ما سبق فى الأمر أيضاً، وأنَّ صيغةَ

« لا تفعلْ » وإِن تردَّدت بين سبعةِ محاملَ ، وهى التحريمُ ، والكراهةُ ، والتحقيرُ كقولهِ تعالى « ولا تمدنَّ عينيَك » وبيانُ العاقبةَ كقولهِ « ولا تحسبنَّ اللهَ غافلاً » والدعاءِ كقولهِ « لا تَكِلْنا إلى أنفُسِنا » واليأسُ كقولهِ «لا تعتذرُوا اليوم » والإرشاد كقولهِ « لا تسألوا عن أشياءَ » فهى حقيقةٌ فى طلبِ التركِ واقتضائهِ ، ومجازٌ فيما عداهُ . وأنّها هل هى حقية فى التحريم أو الكراهة ، أو مشتركةٌ بينهما ، أو موقوفةٌ ؟ فعلى ما سبق فى الأمرِ من المزيَّفِ والمختار . والخلاف فى أكثرِ مسائلهِ ، فعلى وزانِ الخلافِ فى مقابلاتِها من مسائل الأمرِ ، ومأخذُها كمأخذِها ، فعلى الناظرِ بالنقلِ والاعتبارِ

غير أنَّهُ لا بُدَّ من الإشارة إلى ما تدعو الحاجةُ إلى معرفتهِ من المسائل الخاصَّةِ بالنهى ، لاختصاصها بمأخذٍ لا تحقُّق لهُ فى مقابلاتِها من مسائل الأمر ، وهى ثلاثُ مسائلَ

المسألة الأولى

اختلفوا فى أنَّ النهىَ عن التصرُّفاتِ والعقودِ المفيدةِ لأحكامِها كالبيع والنكاحِ ونحوهما ، هل يقتضِى فسادَها أو لا ؟

فذهبَ جماهيرُ الفقهاء من أصحاب الشافعى ومالك وأبى حنيفة

والحنابلة وجميع أهلِ الظاهرِ وجماعة من المتكلّمين الى فسادِها ، لكن اختلفوا فى جهةِ الفسادِ : فمنهم من قال إنَّ ذلك من جهةِ اللغةِ ؛ ومنهم من قال إنّهُ من جهةِ الشرعِ دون اللغةِ؛ ومنهم من لم يَقُلْ بالفسادِ، وهو اختيارُ المحقّقين من أصحابِنا كالقفّال وإمام الحرَمين والغزالى وكثيرمن الحنفية ؛ وبهِ قال جماعةٌ من المعتزلةِ كأبى عبد اللهِ البصرى وأبى الحسين الكرخى والقاضى عبدِ الجبار وأبى الحسين البصرى وكثيرمن مشايخهم . ولا نعرفُ خلافاً فى أنَّ ما نهى عنـهُ لغيرهِ أنّهُ لا يفسدُ كالنهىِ عن البيعِ فى وقتِ النداء يومَ الجمعة ، إلاَّ ما نُقِلَ عن مذهبِ مالك وأحمد ابن حنبل فى إِحدى الروايتين عنهُ

والمختارُ أنَّ ما نُهِىَ عنهُ لعينهِ، فالنهىُ لا يدلُّ على فسادِهِ من جهةِ اللغةِ ، بل من جهةِ المعنى

أَمَّا انَّهُ لا يدلُّ على الفسادِ من جهةِ اللغـةِ ، فلأنّهُ لا معنى لكونِ التصرُّف فاسداً سوى انتفاء أحكامِهِ وثمراتهِ المقصودةِ منهُ ، وخروجه عن كونهِ سبباً مفيداً لها ، والنهىُ هو طلبُ تركِ الفعلِ ، ولا إِشعارَ لهُ بسلبِ أحكامِهِ وثمراتِهِ واخراجه عن كونهِ سبباً مُفيداً لها

ولهذا ، فإِنَّهُ لو قال « نهيتُك عن ذبحِ شاةِ الغيرِ بغيرِ إِذنهِ

لعينهِ، ولكن إن فعلت حلّتِ الذبيحةُ، وكان ذلك سبباً للحلّ، ونهيتُك عن استيلادِ جاريةِ الابن لعينهِ، وإنْ فعلتَ ملكتَها، ونهيتُك عن بيع مالِ الربا بجنسهِ متفاضلاً لعينـهِ، وإن فعلتَ ثبتَ الملكُ، وكان البيعُ سبباً لهُ» فإنّهُ لا يكونُ متناقضاً. ولو كان النهيُ عن التصرُّفِ لعينـهِ مقتضياً لفسادِهِ، لكان ذلكَ متُناقضاً

وأمّا انّهُ يدلُّ على الفسادِ من جهةِ المعنى، فذلك لأنَّ النهيَ طلبُ تركِ الفعـلِ، وهو إمّا أن يكونَ لمقصودٍ دَعا الشارعَ إلى طلبِ تركِ الفعلِ، أو لا لمقصودٍ: لا جائز أن يُقالَ إنّهُ لا لمقصودٍ

أمّا على أُصولِ المعتزلةِ، فلأنّهُ عبثٌ، والعبثُ قبيحٌ، والقبيحُ لا يصدرُ من الشارعِ

وأمّا على أُصولنا، فإنّا، وإن جوّزنا خلوّ أفعالِ اللهِ تعالى عن الحكمِ والمقاصدِ، غير أنّا نعتقدُ أنّ الأحكامَ المشروعةَ لا تخلو عن حكمةٍ ومقصودٍ راجعٍ الى العبدِ، لكن لا بطريقِ الوجوبِ، بل بحكمِ الوقوعِ. فالإجماعُ إذاً منعقدٌ على امتناعِ خلوّ الأحكامِ الشرعيّةِ عن الحكمِ، وسواء ظهرتْ لنا، أم لم تظهرْ. وبتقديرِ تسليمِ خلو بعضِ الأحكامِ عن الحكمةِ إلّا انّهُ نادرٌ،

والغالبُ عدمُ الخلو. وعند ذلك، فإدراجُ ما وقع فيـهِ النزاعُ تحتَ الغالبِ يكونُ أغلبَ

وإذا بطلَ أن يكونَ ذلك لا لمقصودٍ تعيَّنَ أن يكونَ لمقصودٍ، وإذا كان لمقصودٍ، فلو صحَّ التصرُّف وكان سبباً لحكمهِ المطلوبِ منهُ، فإماَّ أن يكونَ مقصودُ النهي راجحاً على مقصودِ الصحَّةِ أو مساوياً، أو مرجوحاً: لا جائز أن يكونَ مرجوحاً إذِ المرجوحُ لا يكونُ مقصوداً مطلوباً فى نظرِ العقلاء. والغالبُ من الشارع إنما هو التقريرُ لا التغييرُ

وما لا يكونُ مقصوداً فلا يردُ طلبُ التركِ لأجلهِ؛ وإلاَّ كان الطلبُ خلياً عن الحكمةِ، وهو ممتنعٌ لما سبق

وبمثلِ ذلك يتبيَّنُ أنَّهُ لا يكونُ مساوياً، فلم يبقَ إلاَّ أن يكونَ راجحاً على مقصودِ الصحَّةِ، ويلزمُ من ذلك امتناعُ الصحَّةِ وامتناعُ انعقادِ التصرُّف لإفادةِ أحكامهِ، وإلاَّ كان الحكمُ بالصحَّةِ خلياً عن حكمةٍ ومقصودٍ، ضرورة كونِ مقصودِها مرجوحاً على ما تقدَّم تقريرُهُ؛ وإثباتُ الحكمِ خلياً عن الحكمةِ فى نفسِ الأمر ممتنعٌ لما فيـهِ من مخالفةِ الإجماع، وهو المطلوبُ

فإنْ قيل: ما ذكرتموهُ من كونِ النهيِ لا يدلُّ على الفسادِ لغةً

معارَضٌ بما يدلُّ عليهِ . وبيانُهُ من جهةِ النصّ ، والإجماعِ ، والمعنى

أمَّا من جهةِ النصّ فقولهُ صلَّى اللهُ عليـهِ وسلَّم « من عمل عملاً ليس عليهِ أمرنا ، فهو ردٌّ » وفى روايةٍ « أدخلَ فى دينِنا ما ليسَ منهُ ، فهو ردٌّ » والمردُودُ ما ليس بصحيحٍ ولا مقبولٍ . ولا يخفى أنَّ المنهيَ ليس بمأمورٍ ، ولا هو من الدين ، فكان مردوداً

وأمَّا الإجماعُ فهو أنَّ الصحابةَ استدلُّوا على فسادِ العقودِ بالنهيِ ، فمن ذلك احتجاجُ ابنِ عُمَرَ على فسادِ نكاحِ المشركاتِ بقولهِ تعالى « ولا تنكحوا المُشركاتِ » ولم يُنكرْ عليـهِ مُنكِرٌ ، فكان إجماعاً . ومنها احتجاجُ الصحابة على فسادِ عقودِ الربا بقولهِ تعالى « وذَرُوا ما بقِيَ من الربا » وبقولهِ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « لا تبيعوا الذهبَ بالذهبِ ، ولا الوَرِقَ بالورقِ » الحديث الى آخره

وأمَّا المعنى فمن وجهين :

الأوَّل أنَّا أجمعنا على حملِ بعضِ المناهى على الفسادِ ، كالنهى عن بيعِ الجزءِ المجهول ، ولو لم يكنْ ذلك مقتضى النهيِ ، لكان لأمرٍ خارجٍ ، والأصلّ عدمهُ ، فكان ذلك مقتضى النهيِ ، ويلزمُ منهُ الفسادُ حيث وُجِدَ ، وإلَّا كان فيـهِ نفيُ المدلول مع تحققِ دليلهِ ، وهو ممتنعٌ مخالِفٌ للأصل

الثانى النهىُ مشاركٌ للأمرِ فى الطلبِ والاقتضاء، ومخالفٌ لهُ فى طلبِ التركِ، والأمرُ دليلُ الصحّةِ، فليكنِ النهىُ دليل الفسادِ المقابلِ للصحّةِ، ضرورة كونِ النهىِ مقابلاً للأمرِ، وأنّهُ يجبُ أن يكونَ حكمُ أحدِ المتقابلين مقابلاً لحكم الآخر

ثمّ ما ذكرتموهُ منقوضٌ بالنهىِ عن العبادةِ لعينها، فإنّا أجمعنا على أنّها لا تصحُّ؛ ولو صرّح الناهى بالصحّةِ، لكان متناقضاً. وإن سلّمنا أنَّ النهىَ لا يدلُّ على الفسادِ لغةً، ولكن لا نُسلّم دلالتَهُ على الفسادِ من جهةِ المعنى. وما ذكرتموهُ من وجوبِ ترجيحِ مقصودِ النهىِ على مقصودِ الصحّةِ فغايتُهُ أنّهُ يُناسِبُ نفىَ الصحّةِ، وليس يلزمُ من ذلك نفىُ الصحّةِ، إلاّ أن يتبيّنَ لهُ شاهدٌ بالاعتبارِ. ولو بيّنتم لهُ شاهداً بالاعتبارِ كان الفسادُ لازماً من القياس، لا من نفس النهىِ ولا من معناهُ

والجوابُ عن قولهِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « من أدخلَ فى ديننا ما ليسَ منهُ فهو ردٌّ » من ثلاثةِ أوجهٍ:

الأوّلُ لا نُسلّمُ أنَّ الفعلَ المأتىَّ بهِ من حيث إنّهُ سببٌ لترتبِ أحكامهِ عليهِ ليس من الدينِ حتى يكونَ مردوداً

الثانى أنّهُ أرادَ بهِ الفاعلَ، وتقديرهُ: من أدخلَ فى ديننا ما ليس منه، فالفاعلُ ردٌّ، أى مردودٌ؛ ومعنى كونِهِ مردوداً أنّهُ غيرُ مثابٍ

عليهِ، ونحنُ نقولُ بهِ . فإن قيل : عودُ الضميرِ إلى الفعلِ أولى ، إذْ هو أقربُ مذكورٍ ؛ قلنا : إلاَّ أنَّهُ يلزمُ منهُ المعارضةُ بينهُ وبينَ ما ذكرناهُ من الدليلِ ، ولا كذلك فيما إذا عادَ الى نفسِ الفاعلِ ، فكان عودُهُ الى الفاعلِ أولى

الثالث أنَّهُ ، وإن عاد الى نفسِ الفعلِ المنهيِّ عنهُ ، إلاَّ أنَّ معنى كونهِ ردًّا أنَّهُ مردودٌ بمعنى أنَّهُ غيرُ مقبولٍ ، وما لا يكونُ مقبولاً هو الذى لا يكون مثاباً عليهِ ؛ ولا يلزمُ من كونهِ غيرَ مُثابٍ عليهِ أن لا يكونَ سبباً لترتبِ أحكامهِ الخاصَّةِ بهِ عليهِ ، وهو عينُ محلِّ النزاع

وعن الحديث الآخر ماذكرناهُ من الوجهِ الثانى والثالث .
ثمَّ وإن سلَّمنا دلالتهما على الفسادِ فليس فى ذلك ما يدلُّ على أنَّ الفسادَ من مقتضياتِ النهيِ ، بل من دليلٍ آخر ، وهو قولُهُ « فهو ردٌّ » ونحن لا نُنكرُ ذلك

وعن الإجماعِ لا نُسلِّمُ صحةَ احتجاجهم بدلالةِ النهيِ لغةً على الفسادِ ، بل إنْ صحَّ ذلك فإنَّما يصحُّ بالنظرِ إلى دلالةِ الإلتزامِ على ما قرَّرنا ؛ ويجبُ الحملُ عليهِ جمعاً بينهُ وبينَ ما ذكرناهُ من الدليلِ ، وبهِ يخرجُ الجواب عن الوجهِ الأول من المعنى

وعن الثانى من المعنى أنَّ النهيَ وإن كانَ مُقابِلاً للأمرِ ، فلا

نُسلِّمُ أنَّ الأمرَ مقتضٍ للصحَّةِ ، حتى يكونَ النهيُ مقتضياً للفسادِ . وإن سلَّمنا اقتضاءَ الأمرِ للصحةِ ، وأنَّ النهيَ مُقابِلٌ لهُ ، فلا نُسلِّمُ لزومَ اختلافِ حكميهما لجوازِ اشتراكِ المتقابلاتِ في لازمٍ واحدٍ . وإن سلِّم أنَّهُ يلزمُ من ذلك تقابُلُ حكميهما ، فيلزمُ أن لا يكونَ النهيُ مقتضياً للصحَّةِ . أما أن يكونَ مقتضياً للفسادِ ، فلا ؛ وأمَّا النقضُ بالنهيِ عن العبادةِ فمندفعٌ ، لأنَّهُ مهما كان النهيُ عن الفعلِ لعينهِ ؛ فلا يُتصوَّر أن يكونَ عبادةً مأموراً بها ؛ وما لم يكنْ عبادةً ، فلا يُتصوَّرُ صحَّتُهُ عبادةً ؛ وإن قيلَ بفسادهِ من جهةِ خروجهِ عن كونهِ سبباً لترتيبِ الأحكامِ الخاصَّةِ بهِ عليهِ ، فهو محلُّ النزاع

وعن الاعتراضِ الأخيرِ أنَّا لا نقضِي بالفسادِ لوجودِ مُناسب الفساد ليفتقرَ الى شاهدٍ بالاعتبارِ ، وإنَّما قضينا بالفسادِ لعدَمِ المناسبِ المعتبرِ بما بيَّنَّاهُ من استلزام النهي لذلك

المسألة الثانية

اتَّفق أصحابُنا على أنَّ النهيَ عن الفعلِ لا يدلُّ على صحتِّهِ . ونقل أبو زيد عن مُحمَّدِ بنِ الحسن وأبي حنيفة أنَّهما قالا : يدلُّ على صحتِّهِ

والمختارُ مذهبُ أصحابِنا لوجهين :

الأول أنَّ النهيَ لو دلَّ على الصّحةِ ، فإمّا أن يدلَّ عليها بلفظِهِ أو بمعناهُ، إذْ الأصلُ عدَمُ ما سوى ذلك؛ واللازمُ ممتنعٌ؛

وبيانُ امتناعِ دلالتِهِ على الصّحةِ بلفظِهِ أنَّ صحّةَ الفعلِ لا معنى لها سوى ترتُّبِ أحكامِهِ الخاصة بِهِ عليهِ؛ والنهيُ لغةً لا يزيدُ على طلبِ تركِ الفعلِ ، ولا إشعارَ لهُ بغيرِ ذلك نفياً ولا إثباتاً

وبيانُ امتناعِ دلالتِهِ على الصحّةِ بمعناهُ ما بيَّنّاهُ من أنَّ النهيَ بمعناهُ يدلُّ على الفساد فى المسألةِ المتقدّمة ، فلا يكون ذلك مفيدًا لنقيضهِ ، وهو الصحّةُ

الوجه الثانى أنّا أجمعنا على وجودِ النهى حيثُ لا صحّةَ ، كالنهى عن بيعِ الملاقيح والمضامين ، وبيع حَبَل الحبلة ، وكالنهى عن الصلاة فى أيامِ الحيضِ ، بقولِهِ ، صلّى اللّهُ عليهِ وسلّم « دعى الصلاة أيامَ إقرائك » والنهى عن نكاح ما نكحَ الأباء بقولِهِ تعالى « ولا تنكحوا ما نكحَ آباؤكم من النساء » ولو كان النهىُ مقتضياً للصحّةِ ، لكان تخلّفُ الصحةِ مع وجودِ النهى على خلافِ الدليل وهو خلافُ الأصل ، وسواء كان لمعارضٍ أو لا لمعارض

فان قيل : إذا نهى الشرعُ عن صومِ يومِ النحرِ وعن الصلاةِ

فى الأوقاتِ والأماكن المكروهةِ، وعن بيع الربا، فالأصلُ تنزيلُ لفظِ الصلاةِ والصومِ والبيعِ على عرفِ الشارع؛ وعرفُ الشارع فى ذلك إنّما هو الفعلُ المعتبرُ فى حكمهِ شرعاً؛ فلو لم يكنِ التصرّفُ المنهيُّ عنهُ كذلك، لما كان هو التصرّفَ الشرعى، وهو ممتنعٌ

قلنا: أولاً لا نُسلّمُ وجودَ عرف الشرعِ فى هذهِ الأسماء، لما سبق؛ وإن سلّمنا أنَّ لهُ عرفاً، لكن فى طرفِ الأوامرِ أو النواهى؟ الأول مُسلّمٌ، والثانى ممنوعٌ. وعلى هذا، فالنهىُ إنّما هو عن التصرّفِ اللغوى دون الشرعى، وإن سلّمنا عرفَ الشارعِ فى هذه الأسماء، ولكن لا نُسلّم أنَّ عرفَهُ فيها ما ذكروهُ، بل ما هو بحالٍ يصحُّ ويمكن صحتُهُ؛ ويجبُ الحمل على ذلك جمعاً بين الأدلّة، ولا يلزمُ من كونِ التصرّفِ مُمكنَ الصحةِ، وقوعُ الصحةِ كيف وإنَّ ما ذكروهُ منتقضٌ بما ذكرناهُ من المناهى مع انتفاء الصحة عن منهياتِها

المسألة الثالثة

اتّفقَ العقلاءُ على أنَّ النهىَ عن الفعلِ يقتضِى الانتهاءَ عنهُ دائماً، خلافاً لبعض الشاذّين. ودليلُ ذلك، أنّهُ لو قال السيّدُ

لعبدِهِ « لا تفعلْ كذا » وقدّرنا نهيَهُ مجرّدًا عن جميعِ القرائنِ، فإِنَّ العبدَ لو فعل ذلك فى أى وقتٍ قدر، يُعَدُّ مخالفاً لنهى سيّدِهِ، ومستحقاً للذمّ فى عرفِ العقلاء وأهلِ اللغة. ولو لم يكن النهىُ مقتضياً للتكرارِ والدّوامِ، لما كان كذلك

فإِن قيل: لا خفاء بأنَّ النهىَ قد يَرِدُ ويُرادُ بهِ الدوامُ، كما فى النهىِ عن الربا وشربِ الخمرِ ونحوهِ؛ وقد يَرِدُ ولا يُرادُ بهِ الدوام، كما فى نهىِ الحائضِ عن الصومِ والصلاةِ ونحوهِ؛ والصورتانِ مُشتركتانِ فى طلبِ تركِ الفعل لا غير، ومفترقتانِ فى دوامِهِ فى إِحدى الصورتينِ، وعدم دوامِهِ فى الأُخرى. والأصلُ أن يكونَ اللفظُ حقيقةً فيهما من غيرِ اشتراكٍ ولا تجوُّزٍ، والدالُّ على القدرِ المشتركِ لا يكونُ دالاًّ على ما اختصَّ بكلِّ واحدٍ من الطرفينِ المختلفينِ، وأيضاً فإِنَّهُ لو كان النهىُ مقتضياً الدوام، لكان عدمُ الدوامِ فى بعضِ صوَرِ النهىِ على خلافِ الدليلِ، وهو ممتنعٌ

قلنا: النهىُ حيثُ وردَ غيرَ مرادٍ بهِ الدوام، يجبُ أن يكونَ ذلك لقرينةٍ، نظراً إِلى ما ذكرناهُ من الدليلِ. وما قيلَ: إِنَّ ذلك يلزمُ منهُ الاشتراكُ أو التجوُّز؛ قلنا: وإِن لزم منهُ التجوُّز، وهو على خلافِ الدليلِ، لافتقارِهِ الى القرينةِ الصارفةِ، غير أنَّ جعلهُ

حقيقـةً فى المرّةِ الواحدةِ ، مما يُوجِبُ جعلهُ مجازاً فى الدوامِ والتكرار لاختلافِ حقيقتهما . وليسَ القولُ بجعلهِ مجازاً فى التكرارِ وحقيقةً فى المرّةِ الواحدةِ أَولى من العكس ، بل جعلهُ حقيقةً فى التكرارِ أَولى ، لإمكان التجوُّزِ بهِ عن البعضِ ، لكونهِ مستلزماً لهُ . ولو جعلناهُ حقيقةً فى البعضِ لما أُمكنَ التجوُّزُ بهِ عن التكرارِ لعدمِ استلزامهِ لهُ ؛ وبهِ يندفعُ ما ذكروهُ من الوجهِ الثانى أيضاً

الصنف الثالث — فى معنى العام والخاص

ويشتملُ على مقدّمةٍ ومسائل

أمّا المقدّمة ، ففى بيانِ معنى العامّ والخاصّ وصيَغِ العموم

أمّا العامّ ، فقد قال أبو الحسين البصرىّ : العامّ هو اللفظُ المستغرقُ لجميعِ ما يصلحُ لهُ ، ووافقهُ على ذلك بعضُ أصحابِنا ، وهو فاسدٌ من وجهين :

الأوّل أنّهُ عرّفَ العامّ بالمستغرقِ ، وهما لفظانِ مترادفانِ ، وليس المقصود ههنا من التحديد شرحَ اسمِ العامّ ، حتى يكونَ الحدُّ لفظياً ، بل شرح المسمّى إمّا بالحدِّ الحقيقى أو الرسمى ؛ وما ذكرهُ خارجٌ عن القسمين

الثانى أنَّهُ غيرُ مانعٍ ، لأنَّهُ يدخلُ فيهِ قولُ القائلِ « ضربَ زيدٌ عمراً » فإنَّهُ لفظٌ مستغرقٌ لجميعِ ما هو صالحٌ لهُ، وليس بعام

وقال الغزالى إنَّهُ اللفظُ الواحدُ الدالُّ من جهةٍ واحدةٍ على شيئينِ فصاعداً ؛ وهو غيرُ جامعٍ ، فإنَّ لفظَ « المعدومِ والمستحيلِ » من الألفاظِ العامَّةِ ، ولا دلالةَ لهُ على شيئينِ فصاعداً ، إذِ المعدومُ ليسَ بشىءٍ عندَهُ وعند أهلِ الحقِّ من أصحابنا ، والمستحيل بالإجماع ، وإن كان جامعاً ، إلاَّ أنَّهُ غيرُ مانعٍ . فإنَّ قولنا « عشرة ، ومائة » ليس من الألفاظِ العامة ، وإن كان مع اتحادِهِ دالاًّ على شيئينِ فصاعداً وهى الآحاد الداخلة فيها ، والحق فى ذلك أن يقال العام : هو اللفظ الواحد الدال على مسميين فصاعداً مُطلقاً معاً

فقولنا (اللفظ) وإن كان كالجنسِ للعامِّ والخاصِّ ، ففيهِ فائدةُ تقييدِ العموم بالألفاظِ ، لكونِهِ من العوارضِ الحقيقيةِ لها دون غيرِها عند أصحابنا وجمهور الأئمةِ ، كما يأتى تعريفُهُ . وقولنا (الواحد) احترازٌ عن قولنا « ضربَ زيدٌ عمراً » وقولنا (الدال على مسميَّينِ) ليندرجَ فيهِ الموجودُ والمعدومُ ، وفيهِ أيضاً احترازٌ عن الألفاظِ المطلقة كقولنا « رجل ودرهم » وإن كانت صالحةَ لكلِ واحدٍ من آحاد الرجالِ وآحاد الدراهم فلا يتناولها مقابلٌ

على سبيلِ البدل . وقولنا (فصاعداً) احترازٌ عن لفظِ اثنين وقولنا (مطلقاً) احترازٌ عن قولنا « عشرة ومائة ونحوِهِ من الأعداد المقيدة » . ولا حاجةَ بنا الى قولِنا من جهةٍ واحدةٍ احترازٌ عن الألفاظِ المشتركةِ والمجازية

أمّا عند من يعتقدُ كونَها من الألفاظِ العامّةِ ، كما يأتى تحقيقهُ ، فالحدُّ لا يكونُ مع أخذِ هذا القيدِ جامعاً . وأمّا عندَ من لا يقولُ بالتعميم ، فلا حاجةَ بهِ إلى هـذا القيدِ أيضاً ، إذِ اللفظُ المشتركُ غيرُ دالٍ على مسميّاتِهِ معاً ، بل على طريق البدلِ وكذلك الحكمُ فى اللفظِ الدالّ على جهةِ الحقيقةِ والمجاز . وفى الحدِّ المذكورِ ما يدرأُ النقضَ بذلك ، وهو قولُنا (الدالّ على مسمّيَيْن معاً)

وأمّا الخاصّ ، فقد قيلَ فيهِ : هو كلُّ ما ليس بعامٍّ ، وهو غيرُ مانعٍ لدخولِ الألفاظِ المهملةِ فيهِ ، فإنّها ، لعدمِ دلالتها ، لا تُوصَفُ بعمومٍ ولا بخصوصٍ . ثمّ فيهِ تعريفُ الخاصّ بسلبِ العامّ عنهُ ، ولا يخلو إمّا أن يكونَ بينهما واسطة ، أو لا : فإنْ كان الأوّل ، فلا يلزمُ من سلبِ العامّ تعيُّن الخاصّ ؛ وإن كان الثانى ، فليسَ تعريفُ أحدِهما بسلبِ حقيقةِ الآخرِ عنـهُ أَولى من العكس ، وأيضاً فإنّ اللفظَ قد يكونُ خاصاً كلفظِ الإنسانِ ،

فإنَّهُ خاصٌّ بالنسبةِ إلى لفظِ الحيوانِ وما خرجَ عن كونهِ عاماً بالنسبةِ إلى ما تحتَهُ

وإن قيلَ إنَّهُ ليسَ بعامٍّ من جهةِ ما هو خاصٌّ، ففيهِ تعريفُ الخاصِّ بالخاصِّ، وهو ممتنعٌ

والحقُّ فى ذلك أن يُقالَ: الخاصُّ قد يُطلَقُ باعتبارَين: الأوّل، وهو اللفظُ الواحدُ الذى لا يصلحُ مدلولهُ لاشتراكِ كثيرينِ فيهِ، كأسماءِ الأعلام من زيد وعمرو ونحوهِ؛ الثانى ما خصوصيتُهُ بالنسبةِ إلى ما هو أعمّ منهُ وحدَهُ أنَّهُ اللفظُ الذى يُقالُ على مدلولهِ، وعلى غير مدلولهِ، لفظٌ آخر من جهةٍ واحدةٍ، كلفظِ الإنسان، فإنَّهُ خاصٌّ، ويُقالُ على مدلولهِ وعلى غيرهِ، كالفرس والحمار، لفظُ الحيوان من جهةٍ واحدةٍ

وإذا تحقَّقَ معنى العامّ والخاصّ فاعلمْ أنّ اللفظَ الدالّ ينقسمُ إلى عامٍّ لا أعمّ منهُ، كالمذكور، فإنَّهُ يتناولُ الموجودَ والمعدومَ، والمعلوم والمجهول؛ وإلى خاصٍّ لا أخصّ منهُ، كأسماءِ الأعلام، وإلى ما هو عامٌّ بالنسبةِ، وخاصٌّ بالنسبةِ، كلفظِ الحيوان، فإنَّهُ عامٌّ بالنسبةِ الى ما تحتَهُ من الإنسانِ والفرَسِ، وخاصٌّ بالنسبةِ إلى ما فوقَهُ، كلفظِ الجوهر والجسم

وأمّا صيَغُ العموم عند القائلين بها فهىَ:

إِماً أن تكونَ عامَّةً فيمن يعقلُ وما لا يعقلُ جمعاً وأفراداً مثل (أى) فى الجزاء والاستفهام، واسماء الجموع المعرفة إذا لم يكن عهد، سواءٌ كان جمعُ سلامةٍ أو جمع تكسير (كالمسلمين والرجال) والمنكرة (كرجال ومسلمين)، والأسماء المؤكِّدة لها، مثل (كلّ وجميع) واسم الجنس إذا دخلهُ الألف واللام من غير عهدٍ (كالرجل والدرهم) والنكرة المنفية كقولك (لا رجلَ فى الدار) و (ما فى الدار من رجلٍ) والإضافة كقولك (ضربتُ عبيدى) و (أنفقتُ دراهمى)

وإِماً عامَّةً فيمن يعقلُ دون غيرهِ (كمَن) فى الجزاء والاستفهام، تقول: من عندك؟ ومن جاءنى أكرمتهُ

وإِماً عامَّة فيما لا يعقـلُ، إِماً مطلقاً من غير اختصاصٍ بجنسٍ مثل (ما) فى الجزاء، كقولهِ: على اليد ما أخذت حتى ترد، والاستفهام تقول: ماذا صنعت؟ وإِماً لا مطلقاً، بل مختصة ببعضِ أجناسِ ما لا يعقل مثل (متى) فى الزمان جزاءً واستفهاماً، و (أين) و (حيث) فى المكان جزاءً واستفهاماً، تقول: متى جاءَ القوم؟ ومتى جئتنى أكرمتُك؛ وأين كنت؟ وأينما كنت أكرمتك

وإذ أتينا على ما أردناهُ من بيان المقدّمةِ، فلنشرع الآن فى المسائل، وهى خمسٌ وعشرونَ مسألةً

المسألة الاولى

اتّفقَ العلماء على أنّ العمومَ من عوارضِ الألفاظِ حقيقــةً ، واختلفوا فى عروضهِ ، حقيقــةً للمعانى : فنفاهُ الجمهورُ ، وأثبتهُ الأقلون

وقدِ اُحتجَّ المثبتونَ بقولهم : الاطلاقُ شائعٌ ذائعٌ فى لسانِ أهلِ اللغةِ بقولهم: عمَّ الملكُ الناسَ بالعطاءِ والإنعامِ ، وعمَّهم المطرُ والخِصبُ والخيرُ ، وعمَّهم القحطُ . وهذهِ الأمورُ مِن المعانى ، لا من الألفاظِ . والأصلُ فى الاطلاقِ الحقيقةُ

أجابَ النافونَ بأنَّ الاطلاقَ فى مثلِ هــذهِ المعانى مجازٌ لوجهين :

الأوّل أنّهُ لو كانَ حقيقةً فى المعانى ، لاطّرَد فى كلِّ معنى ، إذ هو لازمُ الحقيقة ، وهو غيرُ مطّردٍ . ولهذا ، فإنّهُ لا يُوصفُ شىءٌ من الخاصّةِ الواقعةِ فى امتدادِ الإشارةِ اليها ، كزيد وعمرو ، بكونِهِ عاماً لا حقيقةً ولا مجازاً .

الثانى أنَّ مِنْ لوازمِ العامّ أن يكونَ متحداً ، ومع اتحادهِ متناولاً لأمورٍ متعدّدةٍ من جهةٍ واحدة . والعطاء والانعامُ الخاصّ بكل واحدٍ من الناسِ غيرُ الخاصّ بالآخر ؛ وكذلك المطرُ

فإنَّ كلَّ جزءٍ اختصَّ منهُ بجزءٍ من الأرضِ ، لا وجودَ لهُ بالنسبةِ الى الجزء الآخر منها ؛ وكذلك الكلامُ في الخصبِ والقحطِ ؛ فلم يُوجدْ من ذلك ما هو مع اتّحادِهِ يتناولُ أشياءَ من جهةٍ واحدةٍ ، فلم يكنْ عاماً حقيقةً ، بخلافِ اللفظ الواحدِ ، كلفظِ الإنسان والفرَسِ

أجابَ المثبتون عن الأوّل . بأنَّ العمومَ ، وإن لم يكنْ مطرداً في كلِّ معنى ، فهو غيرُ مطردٍ في كلِّ لفظٍ ، فإنَّ أسماءَ الأعلامِ ، كزيد وعمرو ونحوه ، لا يُتصوّرُ عروضُ العموم لها ، لا حقيقةً ولا مجازاً ، فإنْ كان عدمُ اطرادهِ في المعاني ممَّا يُبطلُ عروضَهُ للمعاني حقيقةً ، فكذلك في الألفاظِ ، وإنْ كان ذلك لا يمنعُ في الألفاظِ ، فكذلك في المعاني ، ضرورة عدمِ الفرقِ

وعن الوجهِ الثاني أنَّهُ ، وإن تعذّرَ عروضُ العمومِ للمعاني الجزئيّةِ الواقعة في امتدادِ الإشارة اليها حقيقةً ، فليس في ذلك ما يدلُّ على امتناعِ عروضِهِ للمعاني الكلّيّة المتصوّرة في الأذهانِ ، كالمتصوّر من معنى الإنسان المجرّد عن الأمور الموجبةِ لتشخيصهِ وتعيينهِ ، فإنَّهُ مع اتحادِهِ ، فمطابقٌ لمعناه وطبيعتهِ لمعاني الجزئياتِ الداخلةِ تحتَهُ من زيدٍ وعمرو من جهةٍ واحدةٍ ، كمطابقة اللفظِ الواحدِ العامّ لمدلولاتِهِ . وإذا كان عروضُ العمومِ للفظِ حقيقةً ،

إنَّما كان لمطابقتهِ مع اتحادِهِ للمعانى الداخلةِ تحتَهُ من جهةٍ واحدةٍ . فهذا المعنى بعينهِ متحقِقٌ فى المعانى الكلّية بالنسبة الى جزئياتِها ، فكان العمومُ من عوارضِها حقيقةً

المسألة الثانية

اختلفَ العلماء فى معنى العموم : هل لهُ فى اللغـةِ صيغةٌ موضوعةٌ لهُ خاصّةٌ بهِ تدلُّ عليهِ ، أم لا ؟

فذهبتِ المرجئةُ إلى أنَّ العمومَ لا صيغةَ لهُ فى لغةِ العربِ . وذهب الشافعى وجماهيرُ المعتزلةِ وكثيرٌ من الفقهاء الى أنَّ ما سبقَ ذكرهُ من الصيَغ حقيقةٌ فى العموم ، مجازٌ فيما عداهُ . ومنهم من خالفَ فى الجميع المنكر والمعرف واسم الجنس إذا دخلهُ الألف واللام ، كما يأتى تعريفهُ ، وهو مذهبُ أبى هاشم . وذهب أربابُ الخصوص الى أنَّ هذه الصيَغ حقيقةٌ فى الخصوص ومجازٌ فيما عداه وقد نُقِلَ عن الأشعرى قولان : أحدُهما القولُ بالاشتراك بين العمومِ والخصوص ، والآخرُ الوقفُ وهو عَدَمُ الحكم بشىء مما قيل فى الحقيقةِ فى العموم ، أو الخصوص ، أو الاشتراك ؛ ووافقهُ على الوقفِ القاضى أبو بكر ؛ وعلى كلِّ واحدٍ من القولين جماعةٌ من الأصوليين . ومن الواقفيةِ من فصَّل بين

الإخبارِ ، والوعد ، والوعيد ، والأمر ، والنهي ، فقال بالوقفِ في الإخبار والوعدِ والوعيد ، دون الأمر والنهي

والمختارُ إنّما هو صحّةُ الاحتجاج بهذهِ الألفاظِ في الخصوصِ لكونِهِ مُراداً من اللفظ يقيناً ، سواءٌ أُريد بهِ الكلُّ أو البعضُ ، والوقفُ فيما زاد على ذلك . ومنهاجُ الكلام فعلى ما عُرِفَ في التوقُّفِ في الأمرِ بين الوجوب والندبِ فعليك بنقلهِ الى ههنا ؛ وإنّما يتحقّقُ هذا المقصودُ بذكر شُبَهِ المخالفين والانفصال عنها

ولنبدأ من ذلك بشُبَهِ أرباب العمومِ ؛ وهي نصيّةٌ ، وإجماعيّةٌ ، ومعنويّة

اماّ النصيّةُ ، فمنها قولُ اللهِ تعالى « ونادَى نوح ربَّهُ ، فقال : ربِّ ، إنّ ابني من أهلي ، وان وعدكَ الحقّ » تمسُّكاً منهُ بقولهِ تعالى « إنّا مُنجّوكَ وأهلك » وأقرّهُ البارى تعالى على ذلك ، وأجابهُ بما دلَّ على أنهُ ليسَ من أهلهِ ، ولولا أنَّ إضافةَ الأهلِ الى نوح للعموم ، لما صحّ ذلك . ومنها أنّهُ لما نزلَ قولهُ تعالى « إنّكم وما تعبدَونَ من دونِ اللهِ حَصَبُ جهنّم » قال ابنُ الزِبعرَى « لأخصِمَنّ مُحمّدًا » ثمّ جاء الى النبيّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلم ، فقال لهُ «وقد عبدت الملائكةُ والمسيحُ ، أَفَتُراهُم يدخلونَ النارَ » واستدلَّ بعموم (ما) ولم يُنكرْ عليهِ النبيُّ ، صلّى اللهُ عليهِ

وسلّم، ذلك، بل نزلَ قولهُ تعالى غيرَ منْكرٍ لقولهِ، بل مخصِّصاً لهُ بقولهِ تعالى « إنَّ الذينَ سبقتْ لهم منّا الحُسنى أُولئكَ عنها مُبعَدُون » ومنها قولهُ تعالى « ولما جاءت رُسُلُنا ابراهيمَ بالبشرى، قالوا: إنّا مُهلِكو أهل هذهِ القريةِ، إنَّ أهلَها كانوا ظالمين — قال: إنَّ فيها لوطاً — قالوا: نحنُ أعلمُ بمن فيها لنُنجينَّهُ وأهلهُ، إلاّ إمرأتَهُ كانتْ من الغابرين » ووجهُ الاحتجاجِ بذلك أنَّ ابراهيمَ فهِمَ من أهل هذهِ القريةِ العمومَ، حيث ذكرَ لُوطاً، والملائكةُ أقرُّوهُ على ذلك، وأجابوهُ بتخصيصِ لوط وأهلهِ بالاستثناء واستثناء امرأتِهِ من الناجين. وذلك كلُّهُ يدلُّ على العموم

واماً الإجماعيَّةُ، فمنها احتجاجُ عُمَر على أبي بكر في قتالِ مانعي الزكاة بقولهِ « كيفَ تُقاتلهم، وقد قال النبيُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: أُمِرتُ أن أُقاتِلَ الناسَ حتى يقولوا: لا إلهَ إلا اللهُ؛ فإذا قالوها، عصَمُوا مني دماءَهم وأموالهم » ولم يُنكرْ عليهِ أحدٌ من الصحابةِ احتجاجَهُ بذلك، بل عدلَ أبو بكر الى التعليقِ بالاستثناء وهو قولهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « إلاّ بحقّها » فدلَّ على أنَّ لفظَ الجمع المعرف للعموم. ومنها احتجاجُ فاطمةَ على أبي بكرٍ في توريثها من أبيها، فَدَكَ والعوالي بقولهِ تعالى «يوصيكمُ اللهُ في أولادِكم للذكرِ مثلُ حظِّ الأُنثيَينِ » ولم يُنكرْ عليها أحدٌ

من الصحابةِ، بل عدلَ أبو بكر، رضِيَ اللهُ عنـهُ، إلى ما رواهُ عن النبيِّ، صلى اللهُ عليـهِ وسلَّم، إلى دليلِ التخصيص، وهو قولهُ، عليهِ السلامُ «نحنُ معاشِرَ الأنبياء لا نُورَثُ، ما تركناهُ صدقةً» ومنها احتجاجُ عثمان على عليٍّ، رضىَ اللهُ عنهُ، فى جواز الجمع بين الأختين بقولهِ تعالى «إلاَّ على أزواجهم» واحتجاج عليٍّ بقولهِ تعالى «وأن تجمعوا بين الأختين» ولم يُنكَرْ على أحدٍ منهما صحَّةُ ما احتجَّ بهِ. وإنَّما يصحُّ ذلك، أن لو كانتِ الأزواجُ المضافةُ، والاختانِ على العموم. ومنها أنَّ عثمان، لمَّا سمع قولَ الشاعر:

أَلاَ كلُّ شيء، ما خلا اللهَ، باطلٌ * وكلُّ نعيمٍ، لا محالةَ، زائلُ

قال لهُ «كذبتَ، فإنَّ نعيمَ أهلِ الجنَّةِ لا يزولُ» ولم يُنكِرْ عليهِ مُنكِرٌ، ولولا أنَّ (كلّ) للعموم، لما كان كذلك. ومنها احتجاجُ أبي بكر على الأنصارِ بقولهِ، صلى اللهُ عليـهِ وسلَّم «الأئمَّةُ من قُريش» ووافقهُ الكلُّ على صحَّةِ هذا الاحتجاج من غيرِ نكيرٍ، ولو لم يكن لفظ (الأئمة) عاماً، لما صحَّ الاحتجاجُ. ومنها إجماعُ الصحابةِ على إجراء قولهِ تعالى «الزانيـة والزانى، والسارق والسارقة، ومن قُتِلَ مظلوماً، وذَرُوا ما بقى من الربا، ولا تقتلوا أنفُسكم، ولا تقتلوا الصيدَ، وأنتم حُرُمٌ»، وقولهُ

صلى الله عليهِ وسلَّم لا وصيـَّةَ لوارثٍ، ولا تُنكَحُ المرأةُ على عمتّها ولا خالتها، ومن ألقى سلاحهُ فهو آمنٌ » الى غير ذلك على العموم

وأمَّا الشُبَهُ المعنويّةُ، فمنها أنَّ العمومَ من الأُمورِ الظاهرةِ الجليَّةِ، والحاجةُ مشتدَّةٌ الى معرفتِهِ فى التخاطُبِ، وذلك مما تُحيلُ العادةُ مع توالى الأعصار على أهلِ اللغة إهمالَهُ، وعدم تواضعِهم على لفظٍ يدلُّ عليهِ، مع أنَّهُ لا يتقاصَرُ فى دعو الحاجةِ الى معرفتهِ، عن معرفةِ الواحدِ والاثنين، وسائرِ الأعداد، والخبر، والاستخبار، والترجّى، والتمنّى، والنداء، وغير ذلك من المعانى التى وُضِعَتْ لها الأسماء، ورُبَّما وضعوا لكثيرٍ من المسمّياتِ ألفاظاً مترادِفةً مع الاستغناء عنها؛ ومنها ما يخصُّ كلَّ واحدٍ واحدٍ من الألفاظِ المذكورةِ من قبل

أمَّا (من) الاستفهامية كقولِ القائل « من جاءكَ ؟ » فلا يخلو إمَّا أن تكونَ حقيقةً فى الخصوص، أو العموم، أو مشتركةً بينهما، أو موقوفة، أو ليست موضوعةً لأحد الأمرين، لا حقيقةً ولا تجوُّزاً: والأوَّلُ مُحالٌ، وإلاَّ لما حَسُنَ أن يُجابَ بجملةِ العقلاء، لكونِهِ جواباً عن غيرِ ما سأل عنهُ؛ ولا جائزٌ أن تكونَ مشتركةً أو موقوفةً، وإلاَّ لما حَسُنَ الجوابُ بشىء إلاَّ بعدَ الاستفهام عن مُرادِ المسائلِ، وليس كذلك؛ ولا جائزٌ أن يُقالَ بالأخيرِ للاتفاقِ

على إبطالهِ ، فلم يبقَ إلاّ أن تكونَ حقيقةً في العموم

وأمّا الشرطية ، وهي عند ما إذا قال السيّدُ لعبدِهِ «من دخل داري ، فأكرمْهُ » فإنّهُ إذا أكرم كلَّ داخلٍ لا يَحسُنُ من السيّدِ الاعتراضُ عليهِ ؛ ولو أخلَّ بإكرامِ بعضِ الداخلين ، فإنّهُ يحسُنُ لومَهُ وتوبيخُهُ في العرفِ . وأيضاً فإنّهُ يحسُنُ الاستثناء من ذلك بقولهِ « إلاّ أنْ يكونَ فاسقاً » والاستثناء يُخرِجُ من الكلامِ ما لولاهُ لكان داخلاً فيهِ ؛ ولولا انَّ (مَنْ) للعموم ، لما صحَّ ذلك

وعلى هذا يكونُ الكلامُ في جميعِ الحروف المستعملةِ للشرطِ ، والاستفهام ، مثل : ما ، وأي ، ومتى ، وأين ، وكم ، وكيف ونحوه ، ومؤكّداتها مثل : كلّ ، وجميع ، فإنها للعموم

وبيانُهُ من وجوهٍ :

الأوّل انّهُ إذا قالَ القائلُ لعبدِهِ « أَكرِمْ كلَّ من رأيتهُ » فإنّهُ يسقطُ عنهُ اللوم بإكرامِ كلِّ واحدٍ ، ولا يسقطُ بتقديرِ إخلالهِ بإكرامِ البعضِ ، وانّهُ يحسُنُ الاستثناء بقولهِ : إلاّ الفساق ، وذلك دليلُ العمومِ كما سبق

الثاني انّهُ لو قالَ «رأيتُ كلَّ مَنْ في البلدِ » فإنّهُ يُعَدُّ كاذباً ، بتقدير عدم رؤيتهِ لبعضِهم

الثالث انَّهُ إذا قال القائلُ « كلُّ الناسِ علماء » كذَّبَهُ قولُ القائلِ « كلَّ الناسِ ليسوا علماء » . ولو لم يكن اسمُ (كلّ) للعموم، لما كان كلٌّ واحدٍ مكذِّباً للآخر، لجوازِ أن يتناول كل واحدٍ غيرَ ما تناولهُ الآخرُ

الرابع أنَّا نُدرِكُ التفرقةَ بين (كل) و (بعض) ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق، لكونهِ مساوياً في الإفادة للبعض

الخامس انهُ لو كانَ قولُ القائلِ « كل الناس » يُفيدُ العمومَ، ولكنَّهُ يُعبَّرُ عنهُ تارةً عن البعض، وتارةً عن العموم حقيقةً، لكان قولُ القائلِ « كلهم » بياناً لأَحدِ الأمرَين فيما دخلَ عليهِ، لا تأكيداً لهُ، كما لو قال « رأيتُ عيناً باصرةً »

وأمَّا الجمعُ المعرَّفُ فهو للعموم لوجهين :

الأوَّل أنَّ كثرةَ الجمعِ المعرَّف تزيدُ على كثرةِ الجمعِ المنكر، ولهذا يُقال «رجال من الرجال»، ولا عكسَ؛ وعند ذلك، فالجمعُ المعرَّفُ إمَّا أن يكونَ مُفيداً للاستغراقِ، أو للعدد غير مستغرق، لا جائز أن يُقالَ بالثاني، لأنَّ ما من عددٍ يفرضُ من ذلك إلاَّ ويصحّ نسبتُهُ إلى المعرفة بأنهُ منهُ؛ والأوَّلُ هو المطلوبُ

الثانى أنَّهُ يصحُّ تأكيدُهُ بما هو مُفيدٌ للاستغراق، والتأكيدُ إنَّما يُفيدُ تقويةَ المؤكد، لا أمراً جديداً؛ فلو لم يكنِ المؤكَّدُ يُفيدُ الاستغراق، لما كانَ المؤكِّدُ مُفيدًا لهُ، أو كانَ مُفيدًا لأمرٍ جديدٍ، وهو ممتنعٌ

وأمَّا النكرةُ المنفيَّةُ، كقولهِ «لا رجلَ فى الدار» أو فى سياقِ النفى، كقولهِ «ما فى الدارِ من رجلٍ» فإنَّ القائلَ لذلك يُعَدُّ كاذبًا بتقديرِ رؤيتِهِ لرجلٍ ما؛ وأنَّهُ يحسُنُ الاستثناء بقولهِ «إلاَّ زيد» وأنَّهُ يصحُّ تكذيبهُ بأنكَ رأيتَ رجلاً، كما وردَ قولُهُ تعالى «قلْ من أَنزلَ الكتابَ الذى جاء بهِ موسى» تكذيباً لمن قال «ما أَنزلَ اللهُ على بشرٍ من شىء» وكلُّ ذلك يدلُّ على كونها للعموم،، ولأنَّها لو لم تكنْ للعموم، لما كان قولُنا لا إِله إِلاَّ اللهُ» توحيداً، لعدم دلالتهِ على نفى كل إِلهٍ سوى اللهِ تعالى

وأمَّا الإِضافةُ، كقولهِ «اعتقتُ عبيدى وإِمائى» فإِنَّهُ يدلُّ على العموم، بدليلِ لزومِ العتق فى الكلّ، وأنَّهُ يجوزُ لمن سمعهُ أن يزوِّجَ من أىّ العبيدِ شاء، وأنْ يتزوَّجَ من الآماء من شاء، دون رضى الورثة؛ وكذلك لو قال «العبيدُ الذين هُم فى يدى لفلان» صحَّ الإِقرارُ بالنسبة إِلى الجميع؛ ولولا أنَّ ذلك للعموم، لما كان كذلك

وأمَّا الجنسُ إذا دخلهُ الألفُ واللام، ولا عهدَ فإنّهُ للعموم لأربعةِ أوجهٍ :

الأول أنّهُ إذا قال القائلُ « رأيتُ إنساناً » أفاد رُؤيةَ واحدٍ مُعيّن؛ فإذا دخلت عليهِ الألف واللام، فلو لم تكن الألفُ واللام مفيدةً للاستغراق، لكانت معطلةً لتعذُّرِ حملها على تعريف الجنس، لكونه معلوماً دونها، وهو ممتنعٌ

الثانى أنّهُ يصحُّ نعتُهُ بالجمعِ المعرّف؛ وقد ثبت أن الجمعُ المعرّف للعموم، فكذلك المنعوتُ بهِ، وذلك فى قولهم « أهلك الناس الدينار الصُّفْر والدرهم البِيض » وأنّهُ يصحُّ الاستثناء منهُ، كما فى قوله تعالى « إنَّ الإنسانَ لفِى خسرٍ، إلاَّ الذين آمنُوا » وهو دليلُ العموم

الثالث أنَّ القائلَ قائلان : قائلٌ يقولُ إنَّ الألِفَ واللام الداخلة على الاسم المفرد والجمع تفيد العموم، وقائلٌ بالنفىِ مطلقاً. وقد ثبت أنّها مفيدةٌ للعموم فى الجمعِ، فالتفرقةُ تكونُ قولاً بتفصيلٍ لم يقلْ بهِ قائل

الرابع أنّهُ إذا كانت الألف واللام لتعريفِ المعهود عائدةً إلى جميعهِ لعدم أولويةِ عودِها إلى البعضِ منهُ دونَ البعضِ، فكذلك إذا كانت لتعريفِ الجنسِ

وأمّا الجمعُ المنكّر فيدلُّ على أنّهُ للعمومِ ثلاثةُ أوجهٍ

الأول أنّ قولَ القائل « رجال » يُطلَقُ على كلّ جمعٍ على الحقيقةِ، حتى الجمع المستغرق؛ فإذا حُمِلَ الاستغراقُ كان حملاً لهُ على جميعِ حقائقهِ، فكان أَولى

الثانى أنّهُ لو أراد المتكلِّمُ بلفظِ الجمعِ المنكر البعض لعيّنَهُ، وإلاّ كان مرادُهُ مُبهماً، فحيث لم يُعيّنهُ دلّ على أنّهُ للاستغراق

الثالث أنّهُ يصحُّ دخولُ الاستثناء عليهِ بكلّ واحدٍ من آحاد الجنسِ، فكان للعموم

ومن شُبَهِهم أنّ العربَ فرّقت بين تأكيدِ العمومِ والخصوص فى أصلِ الوضع؛ فقالوا فى الخصوص «رأيتُ زيدًا عينَهُ نفسَهُ» ولا يقولون «رأيتُ زيداً كلَّهم أجمعين» وقالوا فى العموم « رأيتُ الرجال كلَّهم أجمعين » ولا يقولون « رأيتُ الرجالَ عينَهُ نفسَهُ » واختلافُ التأكيدِ يدلُّ على اختلاف المؤكد، لأَنّ التأكيدَ مُطابقٌ للمؤكد

ومنها أنهم قالوا: وقع الإجماعُ على أنّ البارِى تعالىٰ قد كلّفنا أحكاماً تعمُّ جميعَ المكلّفين؛ فلو لم يكنْ للعمومِ صيغةٌ تفيدُهُ، لما وقع التكليفُ بهِ لعدَمِ ما يدلُّ عليهِ، أو كان التكليفُ بهِ تكليفاً بما لا يُطاقُ، وهو مُحالٌ

وأمَّا شُبَهُ أربابِ الخصوصِ، فأولها: أنَّ تناوُلَ اللفظِ للخصوص متيقَّنٌ، وتناولَهُ للعموم محتملٌ، فجعلُهُ حقيقةً فى المتيقَّن أولى .

وثانيها أنَّ أكثر استعمالِ هذه الصيَغِ فى الخصوصِ دونَ العمومِ، ومنهُ يُقالُ: جمعَ السلطانُ التجارَ والصُّنَّاعَ وكلَّ صاحبِ حرفةٍ. وأنفقتُ دراهمى؛ وصرمت نخيلى ونحوه؛ فكان جعلُها حقيقةً فيما استعمالها فيهِ أغلب، أولى

وثالثها أنَّهُ إذا قال السيِّدُ لعبدِهِ أكرمِ الرجالَ، ومَنْ دخلَ دارِى فأعطِهِ درهمًا، ومتى جاءكَ فقيرٌ فتصدَّقْ عليهِ، ومتى جاءَ زيدٌ فأكرِمْهُ» وأين كان وحيثُ حلَّ فإنَّهُ لا يحسُنُ الاستفسارُ عن إرادة البعض ويحسن الاستفسار عما وراءَ ذلك، فكان جعل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنهُ دون ما يحسن

ورابعُها أنَّهُ لو كان قولُ القائلِ «رأَيتُ الرجالَ» للعمومَ، لكان إذا أُريدَ بهِ الخصوصُ كانَ المخبرُ كاذبًا، كما لو قال «رأَيتُ عشرين» ولم يرَ غيرَ عشرةٍ، بخلافِ ما إذا كانت للخصوص، وأُريدَ بهِ العموم

وخامسُها لو كانت للعموم، لكان تأكيدُها غيرُ مُفيدٍ لغيرِ ما أفادته، فكان عبثًا، وكان الاستثناء منها نقضًا

وسادسُها (ويخصُّ مَن) أنّها لو كانت للعموم، لما جُمعت، لأنَّ الجمعَ لا بدَّ وأن يُفيدَ ما لا يفيدُهُ المجموع، وليس بعدَ العمومِ والاستغراقِ كثرةٌ، فلا يُجمع، وقد جُمعت فى بابِ حكايةِ النكراتِ عند الاستفهام، فإنّهُ إذا قالَ القائلُ «جاءنى رجالٌ. قلتَ: منون؟» فى حالة الوقف دون الوصل، ومنهُ قولُ الشاعر:

أتوا نارِى، فقلتُ: منون أنتم؟

فقالوا: الجنُّ. قلتُ: عموا ظَلاما

فقد قال سيبويه أنّهُ شاذ غيرُ معمولٍ بهِ

وأمّا شُبَهُ أربابِ الاشتراكِ، فأولها أنَّ هذهِ الألفاظَ والصيغ قد تُطلق للعموم تارةً، وللخصوص تارةً؛ والأصلُ فى الإطلاقِ الحقيقةُ، وحقيقةُ الخصوصِ غيرُ حقيقةِ العموم، فكان اللفظُ المتّحِدُ الدالُّ عليهما حقيقةً، مشتركاً، كلفظِ العينِ والقُرْء ونحوهِ

وثانيها أنهُ يحسنُ عند إطلاقِ هذهِ الصيَغِ الاستفهامُ من مطلقِها أنكَ أردتَ البعضَ أو الكلَّ، وحُسْنُ الاستفهامِ عن كلٍّ واحدٍ منهما دليلُ الاشتراكِ، فإنهُ لو كان حقيقةً فى أحدِ الأمرَين دونَ الآخرِ لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة

وأمّا شُبَهُ من قالَ بالتعميمِ فى الأوامر والنواهى دون الأخبار، فهو أنَّ الإجماعَ منعقِدٌ على التكاليفِ بأوامرَ عامّةٍ لجميعِ المكلّفين

وبنواهٍ عامَّةٍ لهم ، فلو لم يكنِ الامرُ والنهيُ للعمومِ ، لما كان التكليفُ عاماً ، أو كانَ تكليفاً بما لا يُطاقُ ، وهو محالٌ . وهذا بخلافِ الأخبارِ ، فإنَّهُ ليسَ بتكليفٍ ، ولأنَّ الخبرَ يجوزُ ورودُهُ بالمجهولِ ، ولا بيانَ لهُ أصلاً كقولهِ تعالى « وكم أهلكنا قبلَهم من قرنٍ ، وقروناً بين ذلك كثيراً » بخلاف الأمرِ ، فإنَّهُ ، وإن وردَ بالمجملِ ، كقولهِ « وأتوا حقَّهُ يومَ حصادِهِ » وقولهِ « أقيموا الصلاةَ وأتوا الزكوةَ » فإنَّهُ لا يخلو عن بيانٍ متقدِّمٍ أو متأخرٍ أو مقارنٍ

والجوابُ من جهة الإجمال عن جملةِ هذه الشُّبَهِ ما أسلفناهُ في مسألة أنَّ الأمرَ للوجوبِ أو الندبِ ، فعليك بنقلهِ الى ههنا

وأمَّا من جهةِ التفصيل ، أمَّا ما ذكرهُ أربابُ العمومِ من الآياتِ ، أمَّا قصَّةُ نوح فلا حجَّةَ فيها ، وذلك لأنَّ إضافةَ الأهلِ قد تُطلَقُ تارةً للعموم ، وتارةً للخصوص ، كما في قولهم « جَمَعَ السلطانُ أَهلَ البلدِ » وإنْ كانَ لم يجمعِ النساءَ والصبيانَ والمرضَى . وعند ذلك ، فليس القولُ بحملِ ذلك على الخصوص بقرينةٍ أَولى من القولِ بحملهِ على العموم بقرينةٍ . ونحن لا نُنكرُ صحَّةَ الحملِ على العمومِ بالقرينةِ ، وإنَّما الخلافُ في كونهِ حقيقةً أم لا

وأمَّا قصةُ ابنِ الزِبَعرَى ، فلا حجَّةَ فيها أَيضاً ، لأَنَّ سؤَالَهُ

وقعَ فاسداً حيثُ ظنَّ أنَّ (ما) عامَّةٌ فيمن يعقلُ ، وليس كذلك . ولهذا قال لهُ النبيُّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم مُنكِراً عليهِ « ما أجهلَك بلغةِ قومكَ أما علمتَ أنَّ (ما) لما لا يَعقِل » وهي وإن أُطلقت على من يَعقِل كما في قولهِ تعالى « والسماء وما بناها ، والأرض وما طحاها ، ونفس وما سوَّاها » فليسَ حقيقةً ، بل مجازاً . ويجبُ القولُ بذلك، جمعاً بينَهُ وبينَ قولهِ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم « أَما علمتَ أنَّ (ما) لما لا يعقلُ » ولما فيهِ من موافقة المنقول عن أَهلِ اللغة في ذلك

وأمَّا قصةُ ابراهيم، فجوابها بما سبق في قصةِ نوح

وأمَّا الاحتجاجُ بقصة عُمَر مع أبي بكر، فلا حجَّةَ فيها أيضاً ، لأَنَّهُ إنَّما فهم العصمةَ من العلَّةِ الموجبةِ لها في الأموالِ والدماء، وهي قول « لا إِلهَ إِلاَّ الله» فإنَّها مناسبةٌ لذلك؛ والحكمُ مرتَّبٌ عليها في كلام النبيّ صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، فكان ذلك ايماءً اليها بالتعليل . أمَّا أن يكونَ ذلك مأخوذاً من عموم دمائِهم وأموالِهم ، فلا . ومُعارضةُ أبي بكر إنَّما كانت لما فهمهُ عُمَرُ من التعليل المُقتضي للتعميم، لا لغيره

وأمَّا قصَّةُ فاطمةَ مع أبي بكر ، فالكلامُ في اعتقادِ العمومِ في قولهِ تعالى « يُوصِيكُمُ اللهُ في أولادِكم » ما سبقَ في قصَّةِ نوح

وهو الجوابُ أيضاً عن احتجاجِ عثمان على جوازِ الجمعِ بينَ الأُختينِ، ثمّ قد أمكن أن يُضافَ ذلك إلى ما فهم من العلةِ الموجبةِ لرفعِ الحرجِ، وهى الزوجيّة، لا إلى عموم اللفظِ. وكذلك احتجاج علىّ بقولهِ «وإن تجمعوا بين الأُختين» لم يكنْ لعمومِ اللفظِ، بل بما أومى اليهِ اللفظُ من العلّةِ المانعةِ من الجمعِ، وهى الأُخوّة، فإنّها مُناسبةٌ لذلك، دفعاً للإضرارِ الواقعِ بين الأُختين من المزاحمةِ على الزوجِ الواحدِ؛ وإنّما يصحُّ الاحتجاجُ باللفظِ بمجرّدهِ، إن لو كانَ للعمومِ، وهو محلُّ النزاع. وإنْ صحّ الاحتجاجُ فى هذهِ الصورِ بنفسِ اللفظِ، فلا يمتنعُ أن يكونَ ذلكَ بما اقترنَ بهِ من قرينةِ العلّةِ الرافعةِ للحرَجِ فى احتجاج عثمان، والعلةِ المانعةِ من الجمعِ فى احتجاجِ علىٍّ، رَضِىَ اللهُ عنهُ

وأمّا تكذيبُ عثمان للشاعرِ فى قولهِ «وكلُّ نعيمٍ لا محالةَ زائلُ» فإنّما كانَ لما فهمَهُ من قرينةِ حالِ الشاعر الدالّةِ على قصدِ تعظيمِ الربّ ببقائهِ وبطلانِ كلّ ما سواهُ. أمّا أنْ يكونَ ذلك مُستفاداً من ذلك مُستفاداً من مجرّد قولهِ (كلّ) فلا

وأمّا استدلالُ أبى بكر بقولهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم «الأئمةُ من قُرَيش» إنّما فَهِمَ منهُ التعميمَ لما ظهر لهُ من قصد النبىّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، لتعظيمِ قريش وميزتِهم على غيرِهم من القبائل،

فلو لم يكنْ ذلك يدلُّ على الخصوصِ فيهم والاستغراقِ ، لما حصلت هذهِ الفائدةُ

وأمَّا إجماعُ الصحابةِ على إجراء ما ذكروهُ من الآياتِ والأخبارِ على التعميم فى كلّ سارقٍ وزانٍ وغيرِ ذلك ، فإنَّما كان ذلك بناءً على ما اقترنَ بها من العلالِ المومى اليها الموجبة للتعميم ، وهى السرقةُ والزنا وقتلُ الظالمِ الى غير ذلك ، أما أنْ يكونَ اعتقادُ تعميمِ تلك الأحكام مستنداً الى عموم تلك الألفاظ ، فلا

وأمَّا ما ذُكِرَ من الشُبهةِ الأُولى المعنويَّةِ ، فالجوابُ عنها : أنَّا وإن سلَّمنا أنَّ العمومَ ظاهرٌ ، وأنَّ الحاجةَ داعيةٌ الى وضعِ لفظٍ يدلُّ عليهِ ، ولكن لا نُسلِّمُ إحالةَ الإخلالِ بهِ على الواضعين. ولهذا قد أَخلُّوا بالألفاظِ الدالَّةِ على كثيرٍ من المعانى الظاهرةِ التى تدعو الحاجةُ إلى تعريفِها بوضعِ اللفظِ عليها ، وذلك كالفعل الحالى ، ورائحةَ المسك والعود ، وغير ذلك من أنواع الروائح والطعوم الخاصة بحالها

فإن قيلَ : لا نُسلِّمُ أَنهم أخلُّوا بشىءٍ من ذلك ، فإنَّهم يقولونَ : رائحةُ المسك ، ورائحة العود ، وطعم العسل ، وطعم السكّر إلى غير ذلك . والإضافةُ من جملةِ الأوضاعِ المعرّفة ؛ ولهذا ، فإنَّ البارِى تعالى قد عرّفَ نفسَهُ بالإضافة فى قولهِ « ذو

العرشِ ، ذو الطول » الى غير ذلك

قلنا : وعلى هذا ، لا نُسلِّمُ أنَّ العربَ أخلَّتْ بما يعرف العموم ، فإنَّ الأسماء المجازيّةَ والمشتركةَ أيضاً من الأسماء المعرّفةِ ، كما سيأتى بيانهُ . وما وقع فيهِ الخلافُ من ألفاظِ العمومِ ، فهى غيرُ خارجةٍ فى نفس الأمرِ عن كونها حقيقةً فى العموم دونَ غيرهِ ، أو مجازاً فيهِ وحقيقةً فيهِ وفى غيرهِ ، فتكون مشتركةً . وعلى كل تقدير ، فما خلا العمومُ فى وضعِهم عن مُعرّفٍ ؛ ولا خلافَ فى ذلك ، وإنَّما الخلافُ فى جهةِ دلالتهِ عليهِ ، هل هىَ حقيقةٌ أو مجازٌ ؛ وخفاء جهةِ الدلالةِ والوقوفُ فى تعيينها لا يُبطِلُ أصلَ الوضعِ والتعريف

وأمّا الشُبهةُ الثانية وقولهم إنَّ (من) إذا كانت استفهاميّةً ، لا تخلو عن الأقسامِ المذكورةِ فى نفس الأمر ، مُسلَّمٌ . ولكنْ لمَ قالوا بوجوبِ تعيين بعضِها مع عدم الدليل القاطعِ على ذلك .

قولهم : لو كانت للخصوص لما حَسُنَ الجوابُ بكل العقلاء

قلنا : ولو كانت للعموم ، لما حَسُنَ الجوابُ بالبعضِ الخاصِّ لما قرّروهُ ، وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخرِ ، كيف وان الجوابَ بالكلِّ بتقدير أن يكونَ للخصوص يكونُ جواباً عن المسئولِ عنهُ وزيادة ؛ والجواب بالخصوص ، بتقديرِ أن يكونَ

للعمومِ ، لا يكونُ جواباً عن المسئولِ عنهُ . ولذلك ، كان الجوابُ بالـكلِّ مستحسناً . ثمَّ ما المانعُ أنْ تكونَ مشتركةً ؟

قولهم : لأنَّهُ لا يحسُن الجوابُ إلاَّ بعد الاستفهام . قلنا : إذا كانت مشتركةً ، وهي استفهاميــةٌ ، فالاستفهامُ إنَّما هو عن مدلولها ، ومدلولُها عند الاستفهام إنَّما هو أحدُ المدلولينِ ، لا بعينِهِ ؛ فاذا أجاب بأحدِ الأمرين فقد أجابَ عمَّا سُئِل عنهُ ، فلا حاجة بالمسئولِ الى الاستفهامِ

قولهم في الشرطيةِ إنَّ المفهومَ من قولِ السّيدِ لعبدِهِ « من دخل داري فأكرمْهُ » العمومِ ، لما قرَّروهُ

قلنا : ليس ذلك مفهوماً من نفسِ اللفظِ ، بل من قرينةِ إكرامِ الزائرِ ، حتى انَّا لو قدَّرنا أنَّهُ لا قرينةَ أصلاً ، ولا تحقُّقَ لما سوى اللفظِ المذكورِ ، فإنَّا لا نُسلِّمُ فهمَ العمومِ منـهُ ، ولا جوازَ التعميمِ دون الاستفهامِ أو ظهورِ دليلٍ يدلُّ عليهِ بناءً على قولنا بالوقف . ويدلُّ على ذلك أنَّهُ يحسُنُ الاستفهامُ من العبدِ ، ولو كان على أيِّ صفةٍ قدر ، وحسنُ ذلك يدلُّ على الترديدِ ، ولولا الترديدُ لما حَسُنَ الاستفهامُ

قولهم إنَّهُ يحسُنُ الاستثناءُ منهُ مُسلَّمٌ ، ولكن لا نُسلِّمُ أنَّهُ لا بُدَّ من دخولِ ما استُثنِيَ تحت المستثنَى منهُ ، فإنَّ الاستثناءَ من

غيرِ الجنسِ صحيحٌ، وإِن لم يكن المستثنَى داخلاً تحتَ المستثنَى، منهُ، ولا لَهُ عليهِ دلالةٌ. ويدلُّ على صحّةِ ذلك قولهُ تعالى «ما لهم بهِ من علمٍ إِلاَّ اتباعَ الظنِّ» والظنُّ ههنا غيرُ داخلٍ تحت لفظِ العلم، وقول الشاعر:

وقفتُ فيها أُصَيْلالاً أُسائِلُها
عيَّتْ جواباً وما بالربعِ من أحدِ
إِلاَّ أواريَّ لأياً ما أُبيّنُها
والنُّؤْيُ كالحوضِ بالمظلومةِ الجَلَدِ

فإِن قيلَ: نحنُ إِنَّما ندَّعى ذلك فيما كانَ من الجنسِ، لا فى غيرِهِ

قلنا: وإِذا كان من الجنسِ، فالاستثناء يدلُّ على وجوبِ دخولِ ما استُثْنِيَ تحتَ المستثنى منهُ، أوْ على صلاحيتّهِ للدخول تحتَهُ: الأوّلُ ممنوعٌ، والثانى مُسلَّمٌ. ويدلُّ على ذلك صحّةَ استثناء كل واحدٍ من آحاد الجنسِ من جموعِ القلَّةِ، وهى مايتناولُ العشرةَ فما دونَها، وهى: أفعلُ نحو أفلُس، وأفعال نحو أصنام، وأفعلة نحو أرغفة، وفِعْلةِ نحو صِبية؛ مع أنَّ آحادَ الجنسِ غيرُ واجبةِ الدخول تحتَ المستثنى منهُ؛ والاستثناء من جمع السلامةِ، اذا لم تدخلهُ الألِفُ واللام، فإِنَّهُ من جموعِ القلةِ بنصِّ سيبويه

فإن قيل : نحنُ إنّما ندّعِي ذلك فيما يصحُّ استثناء العددِ الكثير والقليل منهُ ، واستثناء العدد الكثير، وهو ما زادَ على العشرةِ ، لا يصحُّ من جمعِ القلة

قلنا : فيلزمُ عليهِ استثناء ما لا يصحُّ من جمع القلةِ . قلنا فيلزم عليهِ استثناء ما زادَ على العشرةِ من الجمعِ المنكر، فانهُ يصحُّ ، وان كان كلُّ واحدٍ من المستثنيات غيرَ واجبِ الدخول تحتَ الجمعِ المنكر، بل ممكن الدخول

فإن قيل : لو صحّ الاستثناء لإخراج ما يصحُّ دخولُهُ ، لا ما يجبُ دخولُهُ ، لصحّ أن يقولَ القائلُ : رأيتُ رجلاً إلاّ زيداً ، لصلاحيَةِ دخولهِ تحتَ لفظِ رجلٍ ، وهو غيرُ صحيح . وأيضاً ، فإن الاستثناء يدخلُ فى الأعداد كقول القائلِ « لهُ علىّ عشرةُ دراهمَ إلاّ درهماً » وهو واجبُ الدخولِ . وأيضاً فإنّ أهلَ اللغةِ قالوا بأنّ الاستثناء إخراجُ جزءٍ من كلٍّ ؛ والجزء واجبُ الدخول فى كلهِ

قلنا : أمّا الأوّل فلأنّ قولهُ « رأيتُ رجلاً » لا يكونُ إلاّ معيّناً فى نفس الأمرِ ضرورةَ وقوع الرؤيةِ عليهِ ، وإن لم يكنْ معيّناً عندَ المستمعِ ؛ والمعيّنُ لا يصحّ الاستثناء منهُ إجماعاً

وأمّا الثانى فبعيدٌ عن التحقيقِ من حيث إنّ وجوبَ دخولِ

الواحدِ فى العشرةِ لا يمنعُ من صحّةِ دخولِه فيها ، بمعنى أنه لا يمتنع دخولهُ فيها ، وما ليس بممتنعٍ أعمُّ من الواجبِ ؛ وعند ذلك ، فلا يلزمُ أن يكونَ الاستثناء لوجوبِ الدخولِ ، بل لصحةِ الدخولِ ، وهو الجوابُ عن الوجهِ الثالث أيضاً . كيف وإنَّ استثناء واجبِ الدخولِ لا يمنعُ من استثناء ممكنِ الدخولِ ، وعلى ما قرَّرناهُ فى إبطالِ الاستدلال على عموم (من) استفهامية وجزائية يكونُ بعينهِ جواباً عمّا ذكروهُ من الوجه الأول فى عمومِ (كلّ) و (جميع)

قولهم فى الوجهِ الثانى إنَّهُ لو قال « رأيتُ كلَّ من فى البلدِ » يُعدُّ كاذباً ، بتقدير عدم رؤيةِ بعضهم ، لا نُسلِّمُ لزومَ ذلك مطلقاً . فإنَّهُ لو قال القائل « جمعَ السلطانُ كلَّ التجارِ وكلَّ الصناعِ ، وجاء كلُّ العسكر » فإنَّهُ لا يُعدُّ فى العرفِ كاذباً بتقدير تخلُّفِ آحادِ الناس . والعرفُ بذلك شائعٌ ذائعٌ ، وليسَ حوالة ذلك على القرينةِ أَولى من حوالةِ صورةِ التكذيبِ على القرينةِ

قولهم فى الوجه الثالث إنَّ قولَ القائلِ « كلُّ الناسِ علماء » يُكذِّبُهُ قولُ الآخر « كلُّ الناس ليس علماء » ليس كذلكَ مُطلقاً فإنَّهُ لو فسَّر كلامَهُ بالغالب عندَهُ ، كان تفسيرُهُ صحيحاً مقبولاً . ومهما أمكن حملُ كلامِهِ على ذلك ، فلا تكاذُبَ . نعم إنَّما يصحُّ

التكاذبُ بتقدير ظهور الدليلِ الدالّ على إرادةِ الكلّ، بحيث لا يشذُّ منهم واحدٌ، وذلك مما لا يُنكر، وإنّما النزاعُ فى اقتضاء اللفظِ لذلك بمطلقهِ

قولهم فى الوجهِ الرابع إنّا نُدرِكُ التفرقةَ بين (بعض) و (كل) مُسلّمٌ، لكن من جهةِ أنّ بعضاً لا يصلحُ للاستغراقِ وكلاً صالحٌ لهُ ولما دونَهُ؛ ولا يلزمُ من ذلك ظهورُ (كل) فى العموم

قولهم فى الوجه الخامس إنّهُ يلزمُ أن يكونَ قولُهُ (كلهم) بياناً لا تأكيدًا؛ قلنا: وإن بيّنَ بهِ مرادَهُ من لفظِهِ لا يُخرِجهُ ذلك عن كونِهِ تأكيداً لما أرادهُ من العمومِ، فإنّ لفظَهُ صالحٌ لهُ

قولهم فى الجمعِ المعرّف إنّ كثرةَ الجمعِ المعرّف تزيدُ على كثرةِ المنكر؛ قلنا: متى إذا أُريدَ بهِ الاستغراقُ، أو إذا لم يُرَدْ بِهِ ذلك؛ الأول مُسلّمٌ، والثانى ممنوعٌ؛ ولا يلزمُ من كونهِ صالحاً للاستغراقِ أن يكونَ متعيّناً لهُ، بل غايتهُ أنّهُ إذا قال «رأيتُ رجالاً من الرجال» كان ذلك قرينةً صارفةً للجمع المعرّف الى الاستغراق

قولُهم إنّهُ يصحُّ تأكيدُهُ بما يُفيدُ الاستغراق؛ قلنا: ذلك يستدعِى كون المؤكّد صالحاً للعمومِ، والدلالةُ على العموم عندَ التأكيد؛ ولا يدلُّ على كونهِ بوضعهِ للعموم

قولُهم فى تعميم النكرة المنفيةِ : لو قال « لا رجلَ فى الدارِ » فإنّهُ يُعَدُّ كاذباً بتقدير رؤيتهِ لرجلٍ ماً؛ قلنا : إنما عُدَّ كاذباً بذلك ، لأنَّ قولَهُ « لا رجلَ فى الدارِ » إنما ينفى حقيقةَ رجلٍ فى الدارِ؛ فإذا وُجدَ رجلٌ فى الدارِ ، كان كاذباً ولا يلزمُ من ذلك العموم ، فى طرف النفى ، إذ هو نفىُ ما ليس بعامّ

قولهم إنّهُ يحسُنُ الاستثناء ، سبقَ جوابُهُ

قولهم : إنّهُ يصحُّ تكذيبهُ بأنك رأيتَ رجلاً؛ قلنا : سبق جوابهُ أيضاً

قولهم : لو لم يكنْ للعموم ، لما كانَ قولُ القائلِ «لا إلهَ إلاّ الله» توحيداً؛ قلنا وإن لم يكنْ حقيقةً فى العموم ، فلا يمتنعُ إرادة العموم بها . وعلى هذا ، فمهما لم يُرِدِ المتكلمُ بها العمومَ ، فلا يكونُ قولُهُ توحيداً؛ وإنْ أرادَ ذلك كان توحيداً ، لكن لا يكونُ العمومُ من مقتضيات اللفظ ، بل من قرينةِ حالِ المتكلّمِ الدالّةِ على إرادةِ التوحيدِ . وعلى هذا ، يكونُ الحكمُ أيضاً فيما إذا قال « ما فى الدارِ من رجلٍ » وقولُ أهلِ الأدب « إنها للعمومِ » يمكن حملهُ على عمومِ الصلاحيةِ دون الوجوب

قولهم فى الإضافة إذا قال « اعتقتُ عبيدى وإمائى » ثمّ ماتَ ، جاز لمن سمعهُ أن يُزوِّجَ من شاء من العبيدِ ، دون رضى

الورثة؛ قلنا : ولو قال « أنفقتُ دراهمى ، وصرمتُ نخيلى ، وضربتُ عبيدى » فإنّهُ لا يُعَدُّ كاذباً بتقدير عدمِ إنفاقِ بعضِ دراهمهِ ، وعدمِ صرمِ بعضِ نخيلهِ ، وعدمِ ضربِ بعضِ عبيدهِ ؛ ولو كان ذلك للعموم ، لكان كاذباً ، وليس صرفُ ذلك الى القرينةِ أَولى من صرفِ ما ذكروهُ الى القرينةِ؛ وهو الجوابُ عن قولهِ « العبيدُ الذين فى يدِى لفلان » . وما ذكروهُ فى الدلالةِ على تعميم اسمِ الجنسِ ، إذا دخلَهُ الألفُ واللام .

أمّا الوجهُ الأوّل منهُ قولهم إنّهُ لا بُدَّ للألفِ واللام من فائدةٍ ؛ قلنا : يمكن أنْ تكونَ فائدتُها تعريفَ المعهودِ ، وإنْ لم يكنْ ثَمّ معهودٌ ، فالتردُّد بينَ العمومِ والخصوص على السويَّةِ ، بخلاف ما قبل دخولها

وأمّا الوجهُ الثانى فقد قيل إنّهُ من النقل الشاذّ الذى لا اُعتمادَ عليهِ ، وهو مع ذلك مجازٌ . ولهذا ، فإنّهُ لم يطردْ فى كلّ اسمٍ فردٍ ، فإنّهُ لا يُقال « جاءنى الرجلُ العلماء ، والرجلُ المسلمون » ثمّ وإنْ أمكن نعتُهُ بالجمع ، فإنّما كان كذلك لأنّ المرادَ من قولهم إنّما هو جنسُ الدينارِ ، وجنسُ الدرهم ، لا جملة الدنانير ، وجملة الدراهم . وحيث كان الهلاك بجنس الدينار والدرهم لأمرٍ متحقّقٍ فى كلّ واحدٍ واحد من ذلك الجنس ، جاز نعتُهُ بالجمع ،

نظراً الى اقتضاء المعنى للجمع ، لا نظراً الى اقتضاء لفظ الدينار

وأمّا الاستثناء فى الآية ، فهو مجازٌ. ولهذا ، لم يطّرد ، فإنّهُ لا يحسُنُ أن يُقالَ « رأيتُ الرجلَ إلاّ العلماء ، وعلى هذا النحو.

ثمّ لو كان ذلك صالحاً للاستغراق ، لأمكنَ مع اتحادهِ أن يُؤكدَ (بكل) و (جميع) كما فى (من) فى قولك « من دخلَ دارى أكرمتهُ » وهو غيرُ جائز ، فإنّهُ لا يحسُنُ أن يُقالَ « جاءنى الرجلُ كلُّهم أجمعون » ويمكن أن يُقالَ : إنّ مثلَ هـذا قياسٌ فى اللغة ، وهو غيرُ جائزٍ

وأمّا الوجهُ الثالث فدفعُهُ بمنعِ الحصرِ فيما قيل ، بل القائل ثلاثة ، والثالثُ هو القائلُ بالتفصيل

وأمّا الوجهُ الرابع فحاصلهُ يرجعُ الى القياسِ فى اللغة ، وقد أبطلناهُ

وأمّا ما ذكروهُ فى تعميم الجمعِ المنكر ، أمّا الوجهُ الأوّل منهُ ، فعنهُ جوابان :

الأوّلُ أنّ قولَ القائلِ « رجال » حقيقةٌ فى كلّ عـددٍ على خصوصهِ ، ممنوعٌ ؛ وإن أرادَ بهِ أنّهُ حقيقةٌ فى الجمعِ المشتركِ بين جميعِ الأعدادِ فسلّمٌ . ولكنْ لا يلزمُ من ذلك أن يكونَ دالاً على ما هو الأخصُّ ، لا حقيقةً ولا مجازاً . وعلى هذا ، فقد بطلَ

القولُ بإنّا إذا حملناهُ على الاستغراقِ، كان حملاً لهُ على جميعِ حقائقهِ، ضرورة اتحادِ مدلولهِ

الثانى وإنْ سلّمنا أَنّهُ حقيقةٌ فى كلّ عددٍ بخصوصهِ، غير أَنّهُ ليسَ حملهُ على الاستغراقِ، مع احتمالِ عدمِ الإرادة، أولى من حملهِ على الأقلِّ، مع كونهِ مستيقناً

وأمّا الوجهُ الثانى فإنّما يلزمُ المتكلّمَ بهِ بيانُ إرادةِ البعضِ عيناً، أن لو كان اللفظُ موضوعاً لهُ. وأمّا إذا كان موضوعاً لبعضٍ مُطلق فلا. وأمّا الاستثناء فقد عُرِفَ جوابُهُ، كيف وانّ أهل اللغةِ اتّفقوا على تسميتهِ نكرةً، ولوكان للاستغراقِ، لكان معروفاً كلهُ، فلا يكون منكراً مختلطاً بغيرهِ

قولهم: إنّ العربَ فرّقتْ بين تأكيدِ الواحد والعموم بما ذكروهُ، إنّما يصحُّ إن لو كان (كلّهم أجمعون) تأكيداً للعموم، وليس كذلك؛ بل هو تأكيدٌ للفظِ الذى يجوزُ أنْ يُرادَ بهِ العمومُ وغيرُ العموم

قولهم: لو لم يكنْ للعمومِ صيغةٌ تدلُّ عليهِ، لكان التكليفُ بالأمور العامّةِ تكليفاً بما لا يُطاق. قلنا: إنّما يكونُ كذلك، إن لو لم يكنْ ثمّ ما يدلُّ على التعميم، وليس كذلك؛ ولا يلزمُ من عدمِ صيغةٍ تدلُّ عليهِ بوضعها دون قرينةٍ، التكليفُ بالمحال مع

وجودِ صيغةٍ تدل عليهِ مع القرينة .

وأما شبهة أربابِ الخصوص : قولهم فى الشبهة الأولى أنّ الخصوصَ متيقّنٌ؛ قلنا : ذلك لا يدلُّ على كونهِ مجازاً فى الزيادةِ ، فإنّ الثلاثةَ مستيقنةٌ فى العشرةِ، ولا يدلُّ على كونِ لفظِ العشرةِ حقيقةً فى الثلاثةِ مجازاً فى الزيادة . فإن قيلَ : إلاّ انّ الزيادةَ فى العشرةِ على الثلاثةِ أيضاً مستيقنةٌ ، قيل ليس كذلك ، وإلاّ لما صحّ استثناؤها بقولهِ « علىّ عشرةٌ إلاّ ثلاثة » كيف وانّ ما ذكروهُ من الترجيحِ معارَضٌ بما يدلُّ على كونهِ حقيقةً فى العموم ، وذلك لأنّهُ من المحتملِ أن يكونَ مرادُ المتكلّمِ العمومَ ، فلو حُمِلَ لفظهُ على الخصوصِ لم يحصلْ مرادهُ ، وبتقدير أن يكونَ مرادهُ الخصوصَ لا يمتنع حصولُ مقصودهِ منهُ بتقديرِ الحملِ على العموم ، بل المقصودُ حاصلٌ وزيادة ، وليس أحدُ الأمرين أولى من الآخر

قولهم فى الشبهةِ الثانيـة إنَّ أكثرَ استعمالِ هذه الصّيغِ فى الخصوصِ ، لا نُسلّم ذلك ، وان سُلّمَ الاّ أنَّ ذلك لا يدلُّ على كون هذه الصيغِ حقيقةً فى الخصوص ومجازاً فى العموم؛ ويدلُّ عليهِ أنَّ استعمالَ لفظِ الغائطِ والعذرةِ غالبٌ فى الخارج المستقذَرِ من الانسان ، وان كان مجازاً فيهِ ، وحقيقةً فى الموضعِ المطمئن من الأرضِ ، وفناء الدارِ . وكذلك لفظُ الشجاع حقيقة فى الحية

المخصوصةِ ، وأن كانَ غالبُ الاستعمالِ فى الرجلِ المقدام

قولهم فى الثالثةِ انهُ لا يحسنُ الاستفهامُ عن إرادةِ البعضِ بخلافِ العمومِ، قلنا : حُسْنُ الاستفهامِ عن ارادةِ العموم لا يُخرج الصيغةَ عن كونها حقيقةً فى العموم؛ ودليلُ ذلك أنهُ لو قال القائلُ « دخلَ السلطانُ البلدَ ، ولقيتُ بحراً ، وناطحتُ جبلاً ، ورأيتُ حماراً » فإنهُ يحسنُ استفهامُهُ هل أردت بالسلطان نفسهُ أو عسكرَهُ؛ وهل أردت بالجبلِ الجبلَ الحقيقىَّ أو الرجلَ العظيم وهل أردت بالحمارِ الحمارَ الحقيقىَّ أو البليد؟ وأردت بالبحرِ البحرَ الحقيقىَّ أو رجلاً كريماً؛ وعدمُ حسنِ الاستفهامِ عن البعضِ لتيقُّنهِ لا يُوجبُ كونَ الصيغةِ حقيقيةً فيهِ بدليلِ الثلاثةِ من العشرةِ

قولهم فى الرابعـة : لو كان قولهُ « رأيتُ الرجالَ » للعموم، لـكان كاذباً بتقدير إرادةِ الخصوص، قلنا : إنَّما يكونُ كاذباً مع كونِ لفظـهِ حقيقةً فى العموم، إنَّ لو لم يكنْ لفظهُ صالحاً لإرادةِ البعضِ تجوُّزاً؛ ولهذا، فإنَّهُ لو قال « رأيتُ أسداً وحماراً أو بحراً » وكان قـد رأى إنساناً شُجاعاً وانساناً بليداً وإنساناً كريماً، لم يكنْ كاذباً، وإن كان لفظهُ حقيقةً فى غيرهِ؛ وهذا بخلافِ ما إذا قال « رأيتُ عشرةَ رجالٍ » ولم يكنْ رأى غيرَ

خمسةٍ، فإنّ لفظ العشرة مما لا يصلحُ للخمسةِ، لا حقيقةً ولا تجوُّزاً

قولهم فى الخامسة إنّهُ لو كانت هذهِ الصيَغُ للعموم، لكان تأكيدُها عبثاً، ليس كذلك، فإنّهُ يكونُ أَبعدَ عن مجازفةِ المتكلّم، وأبعد عن قبولِ التخصيصِ، وأغلبَ على الظنّ. كيف وإنّهُ يلزمُ على ما ذكروهُ صحّةُ تأكيدِ الخاصّ بقولهم «جاء زيدٌ عينُهُ نفسُهُ» وتأكيد عقودِ الأعداد كقولهِ تعالى «تلك عشرةٌ كاملةٌ» وما هو الجوابُ ههنا عن التأكيدِ يكونُ جواباً فى العموم

قولهم: وكان الاستثناء منها نقضاً يلزمُ عليهِ الاستثناء من الأعدادِ المقيّدةِ كقولهِ لهُ «عليّ عشرةٌ إلاّ خمسة» فإنّهُ صحيحٌ بالاتفاق، مع أن لفظَ العشرة صريحٌ فيها؛ وجوابهُ فى الأعدادِ جوابهُ فى العموم

قولهم فى السادسة إنّ (من) لو كانت للعموم، لما جُمِعت، قلنا: قد قيل إنّ ذلك ليس بجمعٍ، وإنّما هو الحاقُ زيادةِ الواو وإشباع الحركة؛ وبتقدير أن يكونَ جمعاً، فقد قال سيبويه إنّهُ لا عملَ عليهِ، لما فيهِ من جمع (من) حالةَ الوصل؛ وإنّما تُجمَعُ عند ما إذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف. وإذ ذاك فلا تكونُ للعموم

وأمّا شُبَهُ أربابِ الاشتراكِ : قولهم فى الشبهة الأُولى إنّ هذهِ الصيغَ قد تُطلَقُ تارةً للعموم ، وتارةً للخصوص ، والأَصلُ فى الإطلاق الحقيقة ؛ قلنا : الأصلُ فى الإطلاق الحقيقةُ بصفة الاشتراك ، أو لا بصفةِ الاشتراك ؟ الأولُ ممنوعٌ ، والثانى مُسلَّمٌ وذلك لأنّهُ إذا كان مشتركاً افتقر فى فهم كلّ واحدٍ من مدلولاتهِ الى قرينةٍ تُعيّنُهُ ضرورة تساوى نسبةِ اللفظِ فيهِ الى الكل ، والقرينةُ قد تظهرُ ، وقد تخفى . وذلك يفضى الى الإخلال بمقصودِ الوضع ، وهو التفاهُم ؛ وهذا بخلاف ما إذا كان اللفظُ حقيقةً فى مدلولٍ واحدٍ ، فإنّهُ يحملُ عليهِ عند إطلاقهِ من غير افتقارٍ الى قرينةٍ مخلةٍ بالفهم

قولهم فى الثانيــة إنّهُ يحسنُ الاستفهامُ ، قلنا : ذلك لا يدلُّ على كونِ اللفظِ مشتركاً ، فإنّهُ يحسُنُ مع كونِ اللفظ متحد المدلول ، كما لو قال القائلُ « خاصمتُ السلطانَ » فيُقال « أخاصمتَهُ ؟ » مع كونِ اللفظ حقيقةً فى شىء ومجازاً فى غيرهِ ، كما سبق تمثيلهُ من قولِ القائل « صدمت جبلاً ، ورأيتُ بحراً ، ولقيتُ حماراً فإنّهُ يحسُنُ استفهامُهُ ، أنك أردتَ بذلك المدلولاتِ الحقيقية أو المجازية من الرجلِ العظيمِ ، والكريم ، والبليد . وذلك لفائدةِ زيادةِ الأمن من المجازفة فى الكلام ، وزيادةِ غَلَبَةِ الظنّ

وتأكيدِه بما اللفظُ ظاهرٌ فيهِ، وللمبالغة فى دفع المعارضِ، كما سبق فى التأكيد

وأماَّ طريقُ الردِّ على من فرّق من الواقفيـة بين الأوامر والأخبارِ، فهو أنَّ كلَّ ما يذكرونَهُ فى الدلالةِ على وجوبِ التوقُّفِ فى الأخبارِ، فهو بعينهِ مطَّردٌ فى الأوامرِ

قولهم أولاً إنَّ الأمرَ تكليفٌ، قلنا : ومن الأخبارِ العامَّةِ ما كُلِّفنا بمعرفتِها، كقولهِ تعالى « اللهُ خالقُ كلِّ شىءٍ، وهو بكلِّ شىءٍ عليمٌ » وكذلك عمومات الوعدِ والوعيد، فإنَّا مُكلَّفون بمعرفتها، لأنَّ بذلك يتحقَّقُ الانزجار عن المعاصى، والانقياد الى الطاعات؛ ومع التساوى فى التكليف، فلا معنى للفرقِ . وإنْ سلَّمنا أنَّ ذلك يُفضِي الى التكليف بما لا يُطاق، فهو غيرُ ممتنعٍ عندنا على ما سبق تقريرُهُ

قولهم ثانياً إنَّ من الأخبارِ ما يَرِدُ بالمجهولِ من غيرِ بيانٍ، بخلاف الأمر؛ قلنـا : لا نُسلِّمْ امتناعَ ورودِ الأمر بالمجهولِ؛ كيف وإنَّ هذا الفرقَ، وإنْ دلَّ على عدم الحاجة فيما كان من الأخبار لم نكلَّفْ بمعرفتِها الى وضعِ اللفظ العامّ بإزائهِ فغير مطردٍ فيما كُلِّفنا بمعرفتهِ كما سبق، وهم غيرْ قائلين بالتفصيل بين خبرٍ وخبرٍ

المسألة الثالثة

اختلف العلماء فى أقلّ الجمعِ : هل هو اثنان أو ثلاثة ؟ وليس محلُّ الخلافِ ما هو المفهومُ من لفظِ الجمع لغةً، وهو ضمُّ شيء الى شيء ، فإنَّ ذلك فى الاثنين والثلاثة ، وما زادَ من غيرِ خلافٍ ؛ وإنَّما محلُّ النزاعِ فى اللفظ المسمى بالجمع فى اللغة. فنقولُ مذهب عُمر وزيد بنِ ثابت ومالك وداود والقاضى أَبى بكر والأُستاذ أبى اسحاق وجماعة من أصحاب الشافعى، رضىَ اللّهُ عنهُ، كالغزالى وغيرِه أَنَّهُ اثنانِ ؛ ومذهبُ ابن عباس والشافعى وأَبى حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعةٍ من أصحابِ الشافعى أَنَّهُ ثلاثةٌ ؛ وذهب إِمامُ الحرَمَين الى أنهُ لا يمتنعُ ردُّ لفظِ الجمع الى الواحدِ

احتجَّ الأوَّلون بحججٍ من جهة الكتاب ، والسنَّةِ ، وإِشعارِ اللغة ، والإِطلاق

أمَّا من جهةِ الكتاب ، فقولهُ تعالى « إِنَّا معكم مستمعون » وأرادَ بهِ موسى وهرون ؛ وقولهُ تعالى « وإِن طائفتانِ من المؤمنين اقتتلوا » ؛ وقولهُ تعالى « وهَلْ أَتاكَ نبؤُ الخصْمِ إِذ تَسوَّرُوا المحرابَ ، إِذ دخلوا على داود ، ففزِعَ منهم، قالوا : لا تخَفْ ، خصمانِ بغى بعضُنا على بعضٍ » وقولهُ تعالى « فإِن كانَ لهُ

إِخوةٌ ، فلأُمّهِ السدسُ » وأَراد بهِ الأَخوين ؛ وقولهُ تعالى « عسى اللهُ أَن يأتيني بهم جميعاً » وأَرادَ بهِ يوسف وأَخاهُ ؛ وقولهُ تعالى « وكنا لحكمهم شاهدين » وأَراد بهِ داود وسليمان ، وقولهُ تعالى « هذانِ خصمانِ اختصموا » ؛ وقولهُ تعالى « إِن تتوبا الى اللهِ ، فقد صغتْ قلوبُكما »

وأَمّا من جهةِ السنّةِ ما رُوِيَ عن النبيّ ، صلى اللهعليهِ وسلم ، أَنهُ قال « الاثنانِ فما فوقهما جماعةٌ »

وأَما من جهة الإِشعار اللغويّ فهو أَنّ اسم الجماعةِ مشتقٌّ من الاجتماع ، وهو ضمٌّ شيء الى شيء ، وهو متحققٌ في الاثنين حسب تحققهِ في الثلاثةِ وما زاد عليها ؛ ولذلك تتصرّفُ العربُ وتقولُ : جمعتُ بين زيدٍ وعمروٍ ، فاجتمعا ، وهما مجتمعان ؛ كما يقالُ ذلك في الثلاثة ؛ فكان إِطلاقُ اسم الجماعة على الاثنين حقيقةً

وأَمّا من جهةِ الإِطلاق فمن وجهين :

الأَول أَنّ الاثنين يُخبران عن أَنفسهما بلفظ الجمع ، فيقولان : قمنا ، وقعدنا ، وأَكلنا ، وشربنا ، كما تقولُ الثلاثة

الثاني أَنهُ يصحّ أَن يقولَ القائلُ إِذا أَقبلَ عليهِ رَجلانِ في مخافةٍ : أَقبل الرجال . وذلك كلهُ يدلّ على أَنّ لفظَ الجمعِ حقيقةٌ في الاثنين ، إِذ الأَصلُ في الإِطلاقِ الحقيقةُ

قال النافون لذلك :

أمَّا قولهُ تعالى « إنَّا معكم مستمعونَ » فالمرادُ بهِ موسى وهٰرون وفرعون وقومهُ، وهم جمعٌ : وقولهُ تعالى « وإن طائفتانِ من المؤمنين اقتتلوا » فكلُّ طائفةٍ جمعٌ . وأمَّا قصَّةُ داود فلا حجَّةَ فيها، فإنَّ الخصمَ قد يُطلَقُ على الواحدِ وعلى الجماعة، فيقال هذا خصمي، وهؤلاء خصمي ؛ وليس فى الآيةِ ما يدلُّ على أنَّ كلَّ واحدٍ من الخصمين كان واحداً ؛ وقولهُ تعالى « فإن كانَ لهُ إخوةٌ فلأُمّهِ السدس » فالمرادُ بهِ الثلاثةُ، وحيث ورَّثناها السدس مع الأخوينِ لم يكن ذلك مخالفاً لمنطوق اللفظِ، بل لمفهومهِ، بدليلٍ آخرَ، وهو انعقادُ الإجماع على ذلك . والمرادُ من قولهِ تعالى « عسى اللهُ أن يأتيني بهم جميعاً » يوسف وأخوهُ وشمعون الذى قال « لَنْ أبرحَ الأرض حتى يأذن لى أبى » والمرادُ من قوله تعالى « وكنّا لحكمهم شاهدين » داود وسليمان والمحكوم لهُ، وهُم جماعةٌ ؛ وقولهُ تعالى « هذان خصمانِ اختصموا » فالجوابُ عنهُ ما تقدَّمَ فى قصَّةِ داود ؛ وقولهُ تعالى « إن تتوبا الى اللهِ، فقد صغت قلوبكما » فهو أشبهُ مما يحتجُّ بهِ ههنا ؛ ويمكن أن يُجابَ عنهُ بأنَّ الخطابَ، وإن كان مع اثنين، وأنهُ ليس لكلِّ واحدٍ منهما فى الحقيقةِ سوى قلبٍ واحدٍ، غير أنهُ قد يُطلَقُ اسمُ

القلوبِ على ما يُوجدُ للقلبِ الواحدِ من الترددّاتِ المختلفةِ الى الجهاتِ المختلفة ، مجازاً ؛ ومن ذلك قولهم لمن مالَ قلبهُ الى جهتين أو تردّدَ بينهما : إنهُ ذو قلبين ؛ وعند ذلك ، فيجبُ حملُ قولهِ « قلوبكما » على جهةِ التجوّز دون الحقيقةِ ؛ جمعاً بينهُ وبينَ ما سنذكرهُ من الأدلّـةِ الدالةِ على امتناع إطلاق لفظِ الجمع على الاثنين حقيقةً . ويمكن أن يقالَ إنما قالَ « قلوبكما » تجوّزاً حذراً من استثقال الجمع بين تثنيتين . وقوله صلى اللهُ عليهِ وسلم ، الاثنانِ فما فوقهما جماعةٌ » إنما أرادَ بهِ أنّ حكمهما حكمُ الجماعةِ في انعقادِ صلاة الجماعةِ بهما وإدراك فضيلةِ الجماعة ، ويجبُ الحملُ عليهِ ، لأنّ الغالبَ من النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلم ، أن يعرّفنا الأحكامَ الشرعية ، لا الأمور اللغوية ، لكونها معلومةً للمخاطب ولما سيأتي من الأدلةِ

وأما ما ذكروهُ من الإشعار اللغويّ فجوابهُ أن يقال : وان كان ما منهُ اشتقاقُ لفظِ الجماعةِ في الثلاثةِ موجوداً في الاثنين ، فلا يلزمُ إطلاقُ اسم الجماعةِ عليهما ، إذ هو من بابِ القياسِ في اللغةِ وقد أبطلناهُ ؛ ولهذا فإنّ المعنى الذى صحّ منهُ اشتقاقُ اسم القارورةِ للزجاجةِ المخصوصةِ ، وهو قرارُ المائع فيها ، متحقّقٌ في الجرّةِ والكوزِ ، ولا يصحُّ تسميتهُما قارورةً . كيف وإنّ ذلك

لا يَطَّرِدُ فى اسم الرجالِ والمؤمنين وغيرِهما من أسماء الجموع، إذ هو غيرُ مشتقٍ من الجمعِ؛ والخلافُ واقعٌ فى إطلاقهِ على الاثنين حقيقةً

وجوابُ الإطلاقَ الأول أن ذلك لا يدلُّ على أنَّ الاثنين جمعٌ، بدليل صحَّةِ قولِ الواحد لذلك، مع أنهُ ليس بجماعةٍ. ولهذا، فإنَّهُ لا يصحُّ إخبارُ غيرِهما عنهما بذلك، فلا يقال عن الاثنين « قاموا وقعدوا » بل قاما وقعدا

وجوابُ الإطلاقُ الثانى أنَّ ذلك أيضاً لا يدلُّ على أنَّ الاثنين جماعةٌ، بدليل صحَّةِ قوله « جاء الرجالُ » عند ما إذا أقبلَ عليهِ الواحدُ فى حال المخافة؛ والواحدُ ليس بجمعٍ بالاتفاق

وأمَّا حججُ القائلين بأنَّ أقلَّ الجمعِ ثلاثةٌ فستٌّ

الأُولى ما رُوِىَ عن ابنِ عبَّاس أنَّهُ قال لعثمان حين ردَّ الامَّ من الثلث الى السدس بأخوين « قال اللّهُ تعالى : فإن كانَ لهُ إخوةٌ فلأُمِّهِ السدسُ، وليس الأخوانِ إخوةً فى لسانِ قومك . فقال عثمان : لا أستطيع أنْ أنقضَ أمراً كان قبلى وتوارثَهُ الناسُ ولولا أنَّ ذلك مقتضى اللغةِ لما احتجَّ بهِ ابنُ عبَّاس على عثمان، وأقرَّهُ عليهِ عثمان، وهما من أهل اللغةِ وفصحاء العرب

الثانية أنَّ أهلَ اللغةِ فرَّقوا بين رجلين ورجال، فإطلاقُ

اسم الرجال على الرجلين رفع لهذا الفرق

الثالثة أَنَّهُ لو صحّ إطلاقُ الرجالِ على الرجلين ، لصحّ نعتهما بما يُنعَتُ بهِ الرجالُ ، ولا يصحُّ أن يُقالَ : جاءنى رجلانِ ثلاثة ، كما يُقالَ : جاءنى رجالٌ ثلاثة ؛ ولصحّ أن يقالَ : رأيتُ اثنين رجالاً ، كما يقالُ : رأيتُ ثلاثةَ رجالٍ

الرابعة أنّ أهلَ اللغة فرّقوا بين ضميرِ التثنية والجمع ، فقالوا فى الاثنين : فعلا ، وفى الجميع : فعلوا

الخامسة أنّهُ يصحُّ أن يُقالَ : ما رأيتُ رجالاً بل رجلين . ولو كان اسمُ الرجالِ للرجلين حقيقةً ، لما صحّ نفيُهُ

السادسة أنهُ لو قال: لفلان عليّ دراهم ، فإنهُ لا يُقبَلْ تفسيرهُ بأقلّ من ثلاثة . وكذلك فى النذرِ والوصيّةِ

وهذه الحججُ ضعيفةٌ : أما الحجّةُ الأُولى ، فهى معارَضةٌ بما رُوِى عن زيدِ بنِ ثابتٍ أنهُ قال : الأخَوانِ أُخوةٌ . وَرُوِىَ عنهُ أنهُ قال : أقلُّ الجمع اثنان ؛ وليس العملُ بأحدِهما أَولى من الآخر

وأما الثانيةُ ، فهو أنّ التفرقةَ بين الرجلين والرجالِ أنّ اسمَ الرجلين جمعٌ خاصٌّ بالاثنين ، والرجال جمعٌ عامٌّ للاثنين وما زاد عليهما

وأمَّا الثالثةُ، فهو أنَّ الثلاثةَ نعتٌ للجمع العامّ ، وهو الرجالُ ، ولا يلزمُ أن يكونَ نعتاً للجمع الخاصّ ، وهو رجلانِ وبهِ يُعرَفُ الجوابُ عن امتناعِ قولهم : رأيتُ اثنين رجالاً ، من حيث إنَّ رجالاً اسم للجمع العامّ ، وهو الثلاثةُ وما زاد عليها ، فلا يلزمُ أن يكون اسماً لما دون ذلك ؛ وبهِ يخرجُ الجوابُ عن الفرقِ بين ضميرِ التثنية وضميرِ الجمع : فإنَّ ضميرَ (فعَلَا) لجمعٍ خاصّ وهو الاثنان ، و (فعلوا) ضميرُ ما زاد على ذلك

وأمَّا الخامسةُ فإنَّهُ إذا رأى رجلين ، لا نُسلِّمُ أنَّهُ يصحُّ قولهُ : ما رأيتُ رجالاً ، إلاَّ أن يُريدَ بهِ ما زاد على الاثنين

وأمَّا الأحكامُ فممنوعةٌ على أصلِ مَن يَرى أنَّ أقلَّ الجمعِ اثنين

وإذا عُرِفَ ضعفُ المأخذِ من الجانبين ، فعلى الناظر بالاجتهاد فى الترجيحِ وإلاَّ فالوقفُ لازمٌ

المسألة الرابعة

اختلف القائلونَ بالعمومِ ، فى العامّ بعد التخصيص ، هل هو حقيقةٌ فى الباقى أو مجازٌ ، على ثمانية مذاهبَ

فمنهم من قال إنَّهُ يبقى حقيقةً مطلقاً على أىّ وجهٍ كان المخصِّصُ ، وهو مذهبُ الحنابلةِ وكثيرٍ من أصحابنا

ومنهم من قال إنَّهُ يبقى مجازاً كيفَ ما كان المخصِّصُ، وهو مذهبُ كثيرٍ من أصحابِنا، وإليهِ ميلُ الغزالى وكثيرٍ من المعتزلةِ وأصحاب أبى حنيفة، كعيسى بنِ أبان وغيرِهِ

ومن أصحاب أبى حنيفة من قال: إن كان الباقى جمعاً، فهو حقيقةٌ، وإلاَّ فلا. وهو اختيارُ أبى بكر الرازى

ومنهم مَنْ قالَ إنْ خُصَّ بدليلٍ لفظىٍّ فهو حقيقةٌ، كيف ما كان المخصِّصُ، متَّصِلاً أو منفصلاً، وإلاَّ فهو مجازٌ

ومنهم من قال إنْ خُصَّ بدليلٍ متَّصلٍ من شرطٍ، كقولِهِ «مَنْ دخلَ دارى وأَكرمنى أَكرمتهُ» أو استثناء، كقولِهِ «من دخلَ دارى أكرمتُهُ سوى بنى تميم» فحقيقة؛ وإلاَّ فمجازٌ، وهو اختيارُ القاضى أبى بكر

وقال القاضى عبدُ الجبَّارِ من المعتزلةِ: إن كانَ مخصِّصهُ شرطاً، كما سبق تمثيلهُ، أو تقييداً بصفةٍ، كقولِهِ «من دخل دارى عالماً أكرمتُهُ» فهو حقيقةٌ؛ وإلاَّ فهو مجازٌ، حتى فى الاستثناء

وقال أبو الحسين البصرىّ: إن كانتِ القرينةُ المخصِّصةُ مستقلةً بنفسِها، وسواء كانت عقليَّةً، كالدلالة الدالَّةِ على أنَّ غيرَ القادرِ غيرُ مرادٍ بالخطاب فى العبادات، أو لفظيَّةً، كقول المتكلِّم

بالعموم : أردتُ بهِ البعضَ الفلانى ، فهو مجازٌ؛ وإلاَّ فهو حقيقةٌ وسواءٌ كانتِ القرينةُ شرطاً ، أو صفةً مقيِّدةً ، أو استثناءً

ومن الناس من قال إِنَّهُ حقيقةٌ فى تناولِ اللفظِ لهُ ، مجازٌ فى الاقتصارِ عليهِ

والمختارُ تفريعاً على القولِ بالعموم، أَنَّهُ يكونُ مجازاً فى المستبقى، واحداً كان أو جماعةً ، وسواءٌ كانَ المخصِّصُ متّصلاً أو منفصلاً ، عقلياً أو لفظياً ، باستثناءٍ أو شرطٍ أو تقييدٍ بصفةٍ

ودليلُ ذلك أَنَّهُ إِذا كان اللفظُ حقيقةً فى الاستغراق والهيئةِ الاجتماعيَّةِ من كلِّ الجنسِ ، فصرفُهُ الى البعضِ بالقرينةِ ، كيف ما كانت القرينة

إِمَّا أَن يكونَ لدلالةِ اللفظِ عليهِ حقيقةً أو مجازاً ، لا جائزٌ أن يُقالَ بكونهِ حقيقةً فيهِ ، وإِلاَّ كان اللفظُ مشتركاً بينَهُ وبين الاستغراقِ ، ضرورة اختلاف معنييهما بالبعضيَّةِ والكليَّةِ ، وعدمِ اشتراكهما فى معنًى جامعٍ يكونُ مدلولاً للفظِ ، والمشتركُ لا يكونُ ظاهراً بلفظهِ فى بعضِ مدلولاتهِ دونَ البعضِ ، وهو خلافُ مذهبِ القائلين بالعموم ، فلم يبقَ إِلاَّ أن يكونَ مجازاً

فإِن قيل : ما المانعُ أَن يكونَ حقيقةً فيهما ، باعتبار اشتراكهما فى الجنسيَّةِ ، على وجهٍ لا يكونُ مشتركاً ولا مجازاً فى أحدِهما ؛

والذى يدلُّ على كونهِ حقيقةً فى البعضِ المستبقى أنَّ اللفظَ كان متناولاً لهُ حقيقةً قبلَ التخصيصِ؛ لخروجُ غيرهِ عن عمومِ اللفظِ لا يكونُ مؤثِّراً فيهِ؛ سلَّمنا أنَّهُ ليسَ حقيقةً فى الجنسِ المشتركِ، ولكن ما المانعُ من كونِ اللفظِ بمطلقهِ، حقيقةً فى الاستغراق ومع القرينةِ يكونُ حقيقةً فى البعضِ؛ سلَّمنا امتناعَ بقائهِ حقيقةً فيهِ، ولكن متى إذا كان دليلُ التخصيص لفظياً متَّصلاً، أو منفصلاً؛ الأول ممنوعٌ، والثانى مُسلَّمٌ. وذلك لأنَّهُ إذا كان الدليلُ المخصِّص لفظياً متصلاً، وسواء كان شرطاً أو تقييداً بصفةٍ أو استثناء، فإنَّ الكلامَ يصيرُ بسببِ الزيادةِ المتَّصلةِ بهِ كلاماً آخرَ مستقلاً موضوعاً للبعض؛ فإنَّهُ إذا قال « من دخلَ دارى أكرمتُهُ » كان لهُ معنًى؛ فإذا زاد شرطاً أو صفةً أو استثناء، كقوله « من دخل دارى وأكرمنى أكرمتهُ، ومن دخل دارى عالماً أكرمتهُ، أو من دخل دارى أكرمتهُ إلاَّ بنى تميم » تغيَّر ذلك المعنى الأول، وصار معنى الشرطِ الداخل المكرِّم، ومعنى الصفة الداخل العالم، ومعنى الاستثناء الداخل ممَن ليس من بنى تميم فكان اللفظُ والمعنى مختلفاً؛ وكلٌّ واحدٍ من اللفظين حقيقةٌ فى معناهُ، وصار هذا بمنزلةِ قول القائل « مُسلم » فإنَّهُ له معنًى، فإذا زادَ فيهِ الألف واللام فقال « المسلم » أو زاد فيهِ الواو والنون

فقال « مسلمون » فإنَّ اللفظَ بإلحاقِ الزيادةِ فيهِ صار دالاًّ على معنًى زائدٍ بجهةِ الحقيقةِ، لا بجهة التجوُّز، فكذلك فيما نحن فيهِ

وعلى هذا نقولُ : إنَّ قولهُ تعالى « فلبثَ فيهم ألفَ سنةٍ إلاَّ خمسين عاماً » إنَّ مجموعَ هذا القولِ دلَّ على المستبقى بجهةِ الحقيقة، وهو قائمٌ مقامَ قولهِ « فلبث فيهم تسعمائة وخمسين عاماً »

هذا كلُّهُ فيما إذا كان الاستثناء والمستثنى فى كلامِ متكلمٍ واحدٍ؛ وأمَّا لو قال اللهُ تعالى « اقتلوا المُشركينَ » فقال الرسولُ عقيبهُ « إلاَّ زيداً » فهذا مماَّ اختُلِف فيـهِ انَّهُ كالمتَّصِلِ الذى لا يجعلُ لفظَ المشركين مجازاً ، أم لا . فمن قال بكونهِ متَّصلاً ، نظرَ الى أنَّ كلامَ النبيّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، لا يكونُ فى تشريعِ الأَحكامِ بغيرِ الوحي، فـكان فى البيانِ كما لو كانَ ذلكَ بكلامِ اللهِ تعالى. ومنهم من أجراهُ مُجرى الدليل المنفصلِ، دون المتصل؛ ولهذا ، فإنَّهُ لو قالَ البارى تعالى « زيدٌ » فقال النبيُّ صلَّى اللهُ عليـهِ وسلَّم « قام » لا يكونُ خبراً صادراً من اللهِ تعالى ، لأنَّ نظمَ الـكلامِ إنَّما يكونُ من متكلمٍ واحدٍ، ولعلَّ هذا هو الأَظهر

سلَّمنا أَنَّهُ يكونُ مجازاً فى جميعِ الصورَ إلاَّ فى الشرطِ ، وذلك لأَنَّهُ إذا قال « أكرم بنى تميم إن دخلوا دارى » فإنَّ الشرطَ لم يُخرِجْ شيئاً مماَّ تناولهُ اللفظُ من أعيانِ الأَشخاص ، بل هو

باقٍ بحالهِ . وإنّما أَخرَجَ حالاً من الأحوالِ ، وهى حالةُ عدم دخولِ الدارِ ، بخلافِ الاستثناء وغيرهِ ، فلا يكون مجازاً

سلّمنا التجوُّزَ مُطلقاً ، لكن متى إذا كانَ المستبقى جمعاً غيرَ منحصرٍ ، أو إذا لم يكنْ ؟ الأوّل ممنوعٌ ، والثانى مُسلَّمٌ

والجوابُ عن السؤال الأوّل أنَّ البعضَ ، وإن كانَ من جنسِ الكلّ ، إلاَّ انَّ اللفظَ العامَّ حقيقة فى استغراقِ الجنس من حيث هو كذلك ، لا فى الجنس مطلقاً ؛ ولهذا ، تعذَّر حملهُ على البعضِ ، وإن كان من الجنسِ ، إلاَّ بقرينةٍ ، باتفاق القائلين بالعموم ؛ ومعنى الاستغراق غيرُ متحقِّقٍ فى المستبقى ، فلا يكون حقيقةً فيه

قولهم إنَّ اللفظَ كانَ متناولاً لهُ حقيقةً قبلَ التخصيص ؛ قلنا بانفرادهِ أو مع المخصّص الخارج ؟ الأوّلُ ممنوعٌ ، والثانى مُسلَّم . وعلى هذا ، فلا يلزمُ مع التخصيصِ أن يبقى حقيقةً فيهِ ، كيفَ ويلزمُ عليهِ الواحد ، فإنَّ اللفظَ كانَ متناولاً لهُ حقيقةً ، قبلَ التخصيص ، وبعد التخصيص ، فهو مجازٌ فيهِ بالاتفاق

وعن السؤال الثانى جوابانِ : الأوّلُ أنَّ ذلك مماَّ يرفعُ جميعَ المجازاتِ عن الكلامِ ، فإنَّهُ ما من مجازٍ إلاَّ ويُمكنُ أن يُقالَ أنَّهُ مع القرينةِ حقيقةٌ فى مدلولهِ ، وبدون القرينة حقيقةٌ فى غيرهِ

الثانى أنَّهُ لو كان كما ذكروهُ لـكان استعمالُ ذلك اللفظِ فى الاستغراقِ مع اقترانِهِ بالقرينةِ المخصِّصةِ لهُ بالبعضِ استعمالاً لهُ فى غيرِ الحقيقةِ، وصارفاً لهُ عن الحقيقةِ، وهو خلافُ إجماعِ القائلين بالعموم

وعن السؤال الثالث أنَّ دلالةَ اللفظِ عند اقترانهِ بالدليلِ اللفظىِّ المتَّصل لا يخرجُ عن حقيقتهِ وصورتهِ بما اقترنَ بهِ، وإلاَّ كان كلٌّ مقترنٍ بشىءٍ خارجاً عن حقيقتهِ. ويلزمُ من ذلك خروج الجسمِ عن حقيقتـهِ من حيث هو جسمٌ عند اتصافهِ بالسوادِ والبياضِ، وكـذلك فى كلِّ موصوفٍ بصفةٍ، وهو مُحالٌ. وإذا كان باقياً على حقيقتهِ، فمعناهُ لا يكون مختلفاً، بل غايتُهُ أن يصيرَ مصروفاً عن معناهُ بالقرينةِ المقترنةِ بهِ، وهو التجوُّزُ بعينهِ. وعلى هذا، فألفاظُ الآيةِ المذكورة فى قصَّةِ نوحٍ الألفُ للألفِ، والخمسون للخمسين، وإلاَّ للرفع، ومعرفة ما بقى حاصلةٌ بالحسابِ. وخرج عن هذا زيادةُ الألِفِ واللام فى المُسلمِ، والواو والنون فى المسلمين، فإنَّها لا معنى لها فى نفسهـا دونَ المزيدِ عليهِ، ولا سبيل الى إهمالها. فلذلك، كانت موجبةً للتمييز فى الوضع

فإن قيل: لو قال «لا إلهَ» فإنَّهُ بمطلقهِ يكونُ كفراً، ولو

اقترنَ بهِ الاستثناء وهو قولهُ « إلاَّ الله » كان إيماناً ؛ وكذلك لو قال لزوجتهِ « أنتِ طالقٌ » كان بمطلقهِ تنجيزاً للطلاق ، ولو اقترن بهِ الشرطُ ، وهو قولهُ « إن دخلتِ الدارَ » كان تعليقاً ، مع أنَّ الاستثناء والشرطَ لهُ معنًى ، ولولا تغيُّر الدلالةِ والوضعِ ، لما كان كذلك

قلنا : لا نُسلِّمُ التغير في الوضع ، بل غايتُهُ صرفُ اللفظِ عمَّا اقتضاهُ في جهةِ إطلاقهِ الى غيرهِ بالقرينة كيف وإنهُ لو صحَّ ما ذكروهُ ، لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي نحن فيهِ

وعن السؤالِ الرابعِ من وجهين :

الأوَّلُ أنَّهُ مهما أخرجَ الشرطُ بعضَ الأحوالِ ، فيلزمُ منهُ إخراجُ بعضِ الأعيانِ ، وذلك انَّهُ إذا قال « أكرمْ بني تميم إن دخلوا داري » فقد أخرجَ من لم يدخلِ الدارَ ، الثاني انَّهُ ، وإن لم يخرجْ شيئاً من الأعيانِ ، ولكنْ لا نُسلِّمُ انحصارَ التجوُّزِ في إخراجِ الأعيانِ ؛ وما المانعُ من القولِ بالتجوُّزِ في إخراجِ بعضِ الأحوالِ مع عموم اللفظ بالنسبة اليها ؟

وعن السؤال الخامس ، لا نُسلِّمُ أنَّ المُستبق ، وإن كان جمعاً غيرَ منحصرٍ ، أنَّهُ يكونُ عاماً إذا لم يكنْ مستغرقاً للجنسِ . وإن سلَّمنا عمومهُ ، غير أنَّهُ بعض مدلولِ اللفظِ العامِّ المخصَّصِ ؛

وإذا كان بعضاً منهُ لزمَ أن يكونَ صرفُ اللفظِ اليهِ مجازاً لما ذكرناهُ من الدليل

المسألة الخامسة

اختلف القائلونَ بالعمومِ في صحّةِ الاحتجاجِ بهِ بعدَ التخصيص في ما بقي ، فأثبتهُ الفقهاء مطلقاً ؛ وأنكرهُ عيسى ابنُ ابان وأبو ثور مطلقاً ؛ ومنهم من فصّل : ثمّ اختلفَ القائلونَ بالتفصيلِ : فقالَ البلخيُّ إنْ خُصّ بدليلٍ متصلٍ كالشرطِ والصفةِ والاستثناء ، فهو حجّةٌ ؛ وإن خصّ بدليلٍ منفصلٍ ، فليس بحجّةٍ

وقال أبو عبدِ اللهِ البصريّ : إنْ كانَ المخصّصُ قد منع من تعلّقِ الحكمِ بالاسمِ العام ، وأوجب تعلقهُ بشرطٍ لا يُنبئُ عنهُ الظاهرُ ، لم يجزِ التعلقُ بهِ ، كما في قولهِ تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما » فإنّ قيامَ الدلالةِ على اعتبارِ الحِرْز ومقدار المسروق مانعٌ من تعلّقِ الحكمِ بعموم اسمِ السارقِ ، وموجبٌ لتعلقهِ بشرطٍ لا يُنبئُ عنهُ ظاهرُ اللفظِ . وإن كان المخصّصُ لم يمنعْ من تعلقِ الحكمِ بالاسمِ العامّ ، فهو حجّةٌ ، كقولهِ تعالى « اقتلوا المشركين » فإنّ قيامَ الدلالةِ على المنعِ من قتلِ الذميّ غيرُ مانع من تعلّقِ الحكمِ باسم المشركين

وقال القاضي عبدُ الجبار: إنْ كانَ العامُّ المخصوص، لو تُرِكْنا وظاهرَهُ من دونِ التخصيصِ، كنّا نمتثل ما أُريدَ منّا، ونضمُّ إليهِ ما لم يُرَدْ منّا، صحَّ الاحتجاجُ بهِ، وذلك كقولهِ تعالى «اقتلوا المشركين» المخصص بأهل الذمّة، وإن كانَ العامّ بحيث لو تركنا وظاهرهُ من غير تخصيص، لم يُمكننا امتثالُ ما أُريد منّا دونَ بيان، فلا يكون حجّةً، وذلك كقولهِ تعالى «أَقيموا الصلوةَ» فإنّا لو تُركنا والآية، لم يُمكنّا امتثالْ ما أُريدَ منّا من الصلاةِ الشرعيّةِ قبلَ تخصيصهِ بالحائض، فكذلك بعد التخصيص

ومن الناس من قال إنّهُ يكونُ حجّةً في أقلِّ الجمعِ، ولا يكونُ حجّةً فيما زادَ على ذلك. واتّفقَ الكلُّ على أنَّ العامَّ، لو خُصَّ تخصيصاً مجملاً، فإنّهُ لا يبقى حجّةً، كما لو قال «اقتلوا المشركينَ إلاّ بعضَهم»

والمختارُ صحّةُ الاحتجاجِ بهِ فيما وراءَ صوَرِ التخصيص

وقد احتجَّ بعضُ الأصحابِ على ذلك بأنْ قالَ: اللفظُ العامُّ كان متناولاً للكلِّ بالإجماعِ، فكونُهُ حجّةً في كلِّ قسمٍ من أقسامِ ذلك الكلِّ إمّا أن يكونَ موقوفاً على كونهِ حجّةً في القسمِ الآخر، أو على كونهِ حجّةٍ في الكل، أو لا يتوقّفْ على واحدٍ منهما:

فإنْ كان الأوّل، فهو باطلٌ، لأنّهُ إن كان كونُهُ حجّةً فى كل واحدٍ من الأقسام مشروطاً بكونهِ حجّةً فى القسمِ الآخَرِ فهو دورٌ ممتنعٌ؛ وإن كانَ كونُهُ حجّةً فى بعض الأقسام مشروطاً بكونهِ حجّةً فى قسمٍ آخر، ولا عكس، فكونهُ حجّةً فى ذلك القسمِ الآخر يبقى بدونِ كونهِ حجّةً فى القسمِ المشروطِ وليس بعضُ الأقسامِ بذلك أولى من البعضِ مع تساوى نسبةِ اللفظِ العامّ إلى كلّ أقسامهِ

وإن كان الثانى، فهو أيضاً باطلٌ، لأنّ كونهُ حجةً فى الكلِّ يتوقّفُ على كونهِ حجّةً فى كلِّ واحدٍ من تلك الأقسامِ، لأنَّ الكلّ لا يتحقّقُ إلاّ عندَ تحقّقِ جميعِ الأفرادِ، وذلك أيضاً دورٌ ممتنعٌ. وإذا بطلَ القسمانِ، ثبتَ كونهُ حجّةً فى كلّ واحدٍ من الأقسامِ من غيرِ توقفٍ على كونهِ حجّةً فى القسمِ الآخرِ، ولا على الكل، ثبت كونُهُ حجّةً فى البعضِ المستبقى، وإنْ لم يبقَ حجّةً فى غيرهِ. وهذه الحجّةُ مع طولها ضعيفةٌ جدًّا، إذْ لقائلٍ أنْ يقولَ: ما المانعُ من صحّةِ توقفِ الاحتجاج بهِ فى كلّ واحدٍ من الأقسام على الآخر، أو على الكلّ مع التعاكس

قولهُ إنّهُ دورٌ ممتنعٌ متى يكون ذلك ممتنعاً إذا كان التوقُّفُ توقُّفَ معيّةٍ أو توقُّفَ تقَدُّمٍ؛ الأول ممنوعٌ، والثانى مُسلّمٌ.

ولكن لِمَ قلتَ بأنَّ التوقُّفَ ههنا بجهةِ التقدُّم . ولا يخفى أنَّ بيانَ ذلك مما لا سبيلَ إليهِ

والمعتمدُ في ذلك الإجماعُ، والمعقولُ

أمَّا الإجماعُ فهو أنَّ فاطمةَ، رضيَ اللهُ عنها، احتجَّت على أبي بكر في ميراثِها من أبيها بعمومِ قولهِ تعالى « يُوصِيكُمُ اللهُ في أولادِكم » الآية، مع أنَّهُ مخصَّصٌ بالكافرِ والقاتل؛ ولم يُنكرْ أحدٌ من الصحابةِ صحَّةَ احتجاجِها مع ظهورهِ وشهرتهِ، بل عدل أبو بكر في حرمانِها إلى الاحتجاجِ بقولهِ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم « نحنُ معاشرَ الأنبياءِ لا نُورثُ، ما تركناهُ صدقةً » . وأيضاً فإنَّ علياً، عليهِ السلامُ، احتجَّ على جوازِ الجمعِ بين الأُختين في الملكِ بقولهِ تعالى « أو ما ملكتْ أيمانكم » مع كونهِ مخصَّصاً بالأخواتِ والبناتِ، وكان ذلك مشهوراً فيما بينَ الصحابة ولم يُوجَدْ لهُ نكيرٌ، فكان إجماعاً . وأيضاً، فإنَّ ابن عبَّاس احتجَّ على تحريم نكاح المرضعةِ بعموم قوله تعالى « وأُمَّهاتكم اللاتي أرضعنكم » وقال : قضاءُ اللهِ أولى من قضاء ابن الزبير؛ مع أنَّهُ مخصوصٌ لكونِ الرضاعِ المحرِّم متوقِّفاً على شروطٍ وقيودٍ؛ فليس كلُّ مرضعةٍ محرِّمةً؛ ولم يُنكرْ عليهِ مُنكرٌ صحَّةَ احتجاجهِ بهِ، فكان إجماعاً

وأمَّا المعقولُ فهو أنَّ العامّ قبلَ التخصيص حجّـةٌ فى كلّ واحدٍ من أقسامِهِ إجماعاً. والأصل بقاء ما كان قبلَ التخصيص بعدَهُ، إلاّ أن يُوجَدَ لهُ معُارِضٌ. والأَصلُ عدمُهُ. فإن قيل: لو كان حجّةً فى الباقى بعدَ التخصيص، لم يخلُ إمّا أن يدلّ عليهِ حقيقةً أو تجوُّزاً؛ لا جائزٌ أن يُقال بالأوّل، إذْ يلزمُ منـهُ أن يكونَ اللفظُ مشتركاً بينَهُ وبينَ الاستغراقِ ضرورةَ اتفاقِ القائلين بالعمومِ على كونهِ حقيقةً فى الاستغراق، والاشتراكُ على خلافِ الأصل. وإن كان مجازاً، فيمتنعُ الاحتجاجُ بهِ لثلاثةِ أوجهٍ

الأوّل أنَّ المجازَ فيما وراءَ صورةِ التخصيص، ويمتنعُ الحملُ على الـكلّ لما فيـهِ من تـكثيرِ جهاتِ التجوُّزِ، وليس حملهُ على أحدِ المجازين أولى من الآخر، لعدم دلالةِ اللفظِ عليهِ، فـكان مجملاً

الثانى أنَّ المجازَ ليسَ بظاهرٍ، وما لا يكونَ ظاهراً لا يكونُ حجّةً

الثالث أن العامّ بعد التخصيص ينزلُ منزلةَ قولهِ «اقتلوا المشركينَ إلاّ بعضهم» والمشبَّهُ بهِ ليس بحجّةٍ، فكذلك المُشبّهُ سلمنا أنّهُ حجّـةٌ، لـكن فى أقلّ الجمعِ، أو فيما عدا صورةَ التخصيص؟ الأَوّلُ مسلّمٌ، والثانى ممنوعٌ. وذلك لأنَّ الحملَ على

أقلِّ الجمعِ متيقّنٌ، بخلاف الحملِ على ما زاد عليهِ، فإنّهُ مشكوكٌ فيهِ، فكان حجّةً فى المتيقّن

والجواب عن السؤالِ الأول من جهةِ الإجمال، والتفصيل :

أمّا الإجمالُ، فهو أنَّ اللفظَ العامّ حجّةٌ فى كلِّ واحدٍ من أقسامهِ، قبل التخصيص إجماعاً، وهو إمّا أن يكونَ دالاً عليهِ حقيقةً، أو مجازاً، ضرورة، وكلُّ ما ذكروهُ من الإشكالات تكونُ لازمةً، ومع ذلك فهو حجّةٌ، والعذرُ يكون متحداً

وأمّا التفصيلُ، فنقول : ما المانعُ أنْ يكونَ مشتركاً ؟

قولهم : الاشتراكُ على خلافِ الأصل؛ قلنا إنّما يكونُ خلافَ الأصلِ، أن لو لم يكنْ من قبيلِ الأسماء العامّةِ، وليس كذلك على ما يأتى عن قربٍ ان شاء اللّهُ تعالى . وإن سلّمنا إنّهُ ليس مشتركاً، فما المانعُ من التجوّزِ ؟

قولهم إنّهُ مجملٌ لتردّدهِ بين جهاتِ التجوّز؛ قلنا : يجبُ اعتقادُ ظهورهِ فى بعضها نفياً للإجمالِ عن الكلام، إذْ هُو خلافُ الأصلِ، ثمّ متى يكونُ كذلك إذا كانَ حملهُ على ما عدا صورةَ التخصيص مشهوراً، أو إذا لم يكنْ ؟ الأولُ ممنوعٌ، والثانى مُسلّمٌ . وبيانُ اشتهارهِ ما نُقِلَ عن الصحابةِ من علمهم بالعموماتِ المخصّصةِ فيما وراء صورةِ التخصيص نقلاً شائعاً ذائعاً

سلّمنا إنّهُ غيرُ مشهورٍ فيهِ، ولكن يجبُ حملُ اللفظِ بعد التخصيصِ عليهِ، لأنّهُ أولى من حملهِ على أقلّ الجمعِ لثلاثةِ أوجهٍ

الأول لكونهِ معيّناً، وكون أقلّ الجمعِ مبهماً في الجنس

والثاني إنّ حملهُ عليهِ بتقديرِ أن يكونَ المرادُ من اللفظِ أقلّ الجمع غيرُ مخلٍّ بمراد المتكلم، وحمله على أقلّ الجميع بتقدير أن يكونَ المراد من اللفظ ما عدا صورةَ التخصيص مخلٌّ بمرادِ المتكلّم، فكان الحملُ عليهِ أولى

والثالث إنّهُ أقربُ الى الحقيقةِ، فكان أولى

قولهم: المجازُ ليسَ بظاهرٍ إن أرادوا بهِ أنّهُ ليسَ حقيقةً فمُسلّمٌ، ولكن لا يدلُّ ذلك على أنّهُ لا يكونُ حجّةً، إلّا أن تكونَ الحجّةُ منحصرةً في الحقيقةِ، وهو محلُّ النزاعِ وإن أرادوا بهِ أنّهُ لا يكونُ حجّةً، فهو محلُّ النزاع

قولهم إنّهُ ينزلُ منزلةَ قولهِ « اقتلوا المشركينَ إلّا بعضَهم » ليس كذلك فإنّ الخارجَ عن العمومِ، إذا كان مجهولاً، تعذّرَ العملُ بالعمومِ مُطلقاً، لأنّ العملَ بهِ في أيّ واحدٍ قُدّر لا يُؤمَنُ معَهُ أن يكونَ هو المستثنى، بخلافِ ما إذا كانَ الخارجُ معيّناً

وعن السؤال الثاني بما ذكرناهُ من الترجيحاتِ السابقة

المسألة السادسة

اذا وردَ خطابٌ جواباً لسؤالِ سائلٍ داعٍ الى الجواب، فالجوابُ إمّا أنْ يكونَ غيرَ مستقلٍّ بنفسهِ دونَ السؤالِ، أو هو مستقلٌّ:

فإنْ كان الأوّل، فهو تابعٌ للسؤال فى عمومهِ وخصوصهِ:

أمّا فى عمومهِ، فمن غيرِ خلافٍ، وذلك كما رُوِىَ عن النبيِّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، أنّهُ سُئِلَ عن بيعِ الرُّطَبِ بالتمرِ، فقال «أينقصُ الرطبُ إذا يبس؟ قالوا: نعم. قال: فلا إذاً»

وأمّا فى خصوصهِ فكما لو سألهُ سائلٌ، وقال «توضّأتُ بماءِ البحرِ. فقالَ لهُ: يجزئك» فهذا وأمثالهُ، وإن تُرِكَ فيهِ الاستفصالُ مع تعارُضِ الأحوالِ، لا يدلُّ على التعميم فى حقِّ الغيرِ، كما قالهُ الشافعىُّ، رضِىَ اللهُ عنهُ؛ إذِ اللفظُ لا عمومَ لهُ. ولعلَّ الحكمَ على ذلك الشخصِ كانَ لمعنًى يختصُّ بهِ، كتخصيص أبى بُرْدَةَ فى الأضحيةِ بجذعةٍ من المَعِزِ، وقوله لهُ تجزئك ولا تجزئُ أحداً بعدَك، وتخصيصهُ خُزَيمة بقبولِ شهادتهِ وحدَهُ؛ وبتقدير تعميم المعنى الجالب للحكم، فالحكمُ فى حقِّ غيرهِ إنْ ثبتَ فبالعلّةِ المتعديّةِ، لا بالنصّ

وأمّاً إِنْ كان الجوابُ مستقلاً بنفسهِ دونَ السؤالِ، فإمّا أن يكونَ مُساوياً للسؤالِ، أو أَعمَّ منهُ، أو أخصّ

فإنْ كان مُساوياً لهُ، فالحكمُ فى عمومهِ وخصوصهِ عند كونِ السؤالِ عاماً أو خاصاً، فكما لو لم يكنْ مستقلاً. ومثالهُ عند كونِ السؤالِ خاصاً سؤالُ الأعرابى عن وطئهِ فى نهارِ رمضان وقوله صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « اعتقْ رقبةً » ومثالهُ عند كون السؤال عاماً ما رُوىَ عن النبىِّ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلّم، إِنّهُ سُئِل، فقيل لهُ « إِنّا نركبُ البحرَ على أَرْماثٍ لنا، وليس معنا من الماء العذبِ ما يكفينا، أَفنتوضّأُ بماء البحر؟ فقال صلّى اللهُ عليهِ وسلّم: البحرُ هو الطهور ماؤهُ

وأمّاً إِن كان الجوابُ أخصّ من السؤالِ، فالجوابُ يكونُ خاصاً، ولا يجوزُ تعديه الحكمَ من محلّ التنصيصِ إِلى غيرهِ إِلاّ بدليلٍ خارجٍ عن اللفظ، إِذ اللفظُ لا عمومَ لهُ، كما سبقَ تقريرُهُ، بل وفى هـذهِ الصورةِ الحكمُ بالخصوصِ أَولى من القولِ بهِ، فيما إِذا كان السؤالُ خاصاً، والجوابُ مساوياً لهُ؛ حيث إِنّهُ ههنا عَدَلَ عن مطابقةِ سؤالِ السائلِ بالجوابِ مع دعوِّ الحاجةِ إِليهِ، بخلافِ تلك الصورة، فإِنّهُ طابقَ بجوابهِ سؤالَ السائلِ

وأمّاً إِن كانَ الجوابُ أعمّ من السؤالِ، فإِمّا أَن يكونَ أَعمّ

من السؤال فى ذلك الحكم لا غير ، كسؤالهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، عن ماء بئر بُضَاعَةَ ، فقال «خُلِقَ الماءُ طهوراً ، لا يُنجِسهُ إلاَّ ما غيّر طعمهُ أو ريحَهُ أو لَونهُ أو أنّهُ أعمُّ من السؤال فى غير ذلك الحكم ، كسؤالهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، عن التوضُّىء بماء البحر ، فقال « هو الطهورُ ماؤهُ الحِلُّ مَيتته » فإنْ كانَ من القسم الثانى ، فلا خلافَ فى عمومهِ فى حالِّ ميتتهِ ، لأنّهُ عامٌّ مُبتَدأٌ بهِ ، لا فى معرضِ الجواب ، إذ هُو غيرُ مسؤلٍ عنهُ ، وكلُّ عامٍّ ورَدَ مبتدأً بطريقِ الاستقلال ، فلا خلافَ فى عمومهِ عند القائلين بالعموم . وأمّا إن كان من القسم الأول ، فمذهبُ أبى حنيفة والجمّ الغفير أنّهُ عامٌّ ، وأنّهُ لا يسقطُ عمومُهُ بالسببِ الذى وردَ عليهِ ، والمنقولُ عن الشافعى ، رَضِيَ اللهُ عنهُ ، ومالك والمزنى وأبى ثور خلافهُ

وعلى هذا يكونُ الحكمُ فيما إذا ورد العامُّ على سببٍ خاصٍّ لا تعلّقَ لهُ بالسؤال ، كما رُوِيَ عنهُ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم أنّهُ مرَّ بشاةِ ميمونةَ ، وهيَ ميتةٌ ، فقال ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم « أيُّما إهابٍ دُبِغَ فقد طَهُرَ »

والمختارُ إنّما هو القولُ بالتعميمِ إلى أنْ يدلَّ الدليلُ على التخصيصِ . ودليلهُ أنّهُ لو عَرِيَ اللفظُ الواردُ عن السببِ كان

عاماً ، وليس ذلك إلاّ لاقتضائهِ للعموم بلفظهِ ، لا لعدم السببِ ؛ فإنَّ عدمَ السببِ لا مدخلَ لهُ فى الدلالاتِ اللفظيـةِ ؛ ودلالةُ العمومِ لفظيّةٌ ، وإذا كانتْ دلالتـهُ على العمومِ مستفادةً من لفظهِ ، فاللفظُ واردٌ مع وجوبِ السببِ ، حسبَ ورودِهِ مع عدمِ السبب ، فكان مقتضياً للعموم ؛ ووجودُ السببِ لو كان ، لكانَ مانعاً من اقتضائِهِ للعموم ، وهو ممتنعٌ لثلاثةِ أوجُهٍ :

الأوّلُ أنَّ الأصلَ عدمُ المانعيَّـةِ ، فمدَّعيها يحتاجُ إلى البيانِ

الثانى أنَّهُ لو كان مانعاً من الاقتضاء للعمومِ ، لكان تصريحُ الشارعِ بوجوب العملِ بعمومِهِ ، مع وجود السبب ، إمّا إثباتَ حكمِ العموم مع انتفاء العموم ، أو إبطالَ الدليلِ المخصِّص ، وهو خلافُ الأصل

الثالث أنَّ أكثرَ العموماتِ وردتْ على أسباب خاصَّةٍ ، فآيةُ السَرِقَةِ نزلتْ فى سرقةِ المِجَنّ أو رداء صفْوان ؛ وآيةُ الظِّهار نزلتْ فى حقّ سلمة بن صخر ؛ وآيةُ اللعانِ نزلتْ فى حقّ هلال ابن أُميّة ، إلى غير ذلك . والصحابةُ عمّموا أحكام هذهِ الآياتِ من غيرِ نكيرٍ ، فدلّ على أن السببَ غيرُ مسقطٍ للعموم ؛ ولو كان مسقطاً للعموم لـكانَ إجماعُ الأُمَّـةِ على التعميمِ خلافَ الدليلِ . ولم يقلْ أحدٌ بذلك

فإن قيل: ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على اختصاصِ العموم بالسببِ، وبيانُهُ من ستةِ أوجهٍ:

الأوّلُ أَنَّهُ لو لم يكن المرادُ بيانَ حكمِ السبب لا غيرِ، بل بيان القاعدةِ العامّة، لما أُخِّرَ البيانُ الى حالةِ وقوعِ تلك الواقعةِ، واللازم ممتنعٌ. وإذا كان المقصودُ إنّما هو بيان حكمِ السببِ الخاصّ، وجبَ الاقتصارُ عليهِ

الثانى أَنَّهُ لو كان الخطابُ عاماً، لكان جواباً وابتداء، وقصدُ الجوابِ والابتداء متنافيانِ

الثالث أَنَّهُ لو كان الخطابُ مع السببِ عاماً، لجاز إخراجُ السببِ عن العموم بالاجتهادِ، كما فى غيرهِ من الصوَرِ الداخلة تحتَ العموم ضرورة تساوِى نسبةِ العموم إلى الكلّ، وهو خلافُ الإجماع

الرابعُ أَنَّهُ لو لم يكنْ للسببِ مدخلٌ فى التأثيرِ، لما نقلهُ الراوِى لعدَمِ فائدتِهِ

الخامس أَنَّهُ لو قال القائلُ لغيرهِ « تغدَّى عندى » فقال « لا واللهِ لا تغديت » فإنّهُ، وإن كان جواباً عاماً، فمقصورٌ على سببهِ، حتى انّهُ لا يحنثُ بغدائِهِ عند غيرهِ؛ ولولا أنّ السببَ يقتضِى التخصيصَ، لما كان كذلك

السادس أنَّهُ إذا كان السؤالُ خاصاً، فلو كان الجوابُ عاماً، لم يكنْ مُطابقاً للسؤال؛ والأصلُ المطابقةُ لكونِ الزيادةِ عديمةَ التأثيرِ فيما تعلَّقَ بهِ غرضُ السائلِ

والجوابُ عن المعارضة الأُولى أنَّها مَبنيَّةٌ على وجوبِ رعايةِ الغرضِ والحكمةِ في أفعالِ اللهِ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ؛ وإن كانَ ذلك مُسلَّماً، لكن لا مانعَ من اختصاصِ إظهارِ الحكمِ عندَ وجودِ السببِ لحكمةٍ استأثر الرب تعالى بالعلمِ بها دونَ غيرهِ؛ ثمَّ يلزمُ مما ذكروهُ أن تكونَ العموماتُ الواردةُ على الأسبابِ الخاصَّةِ مما ذكرناهُ مختصَّةً بأسبابِها، وهو خلافُ الإجماع

وعن الثانية أنَّهُ إنْ أُريدَ بالتنافي بينَ الجوابِ والابتداء امتناعُ ذكرِهِ، لحكمِ السبب مع غيرهِ، فهو محلُّ النزاعِ؛ وان أَرادوا غيرَ ذلك، فلا بُدَّ من تصويرهِ

وعن الثالثة أنَّهُ لا خلافَ في كونِ الخطابِ وَردَ بياناً لحكمِ السببِ، فكان مقطوعاً بهِ فيهِ؛ فلذلك امتنعَ تخصيصُهُ بالاجتهادِ، بخلافِ غيرهِ، فإنَّ تناوُلَهُ لهُ ظنيٌّ، وهو ظاهرٌ فيهِ؛ فلذلك جازَ إخراجُهُ عن عمومِ اللفظِ بالاجتهادِ، وما نقل عن أبي حنيفة من أنَّهُ كان يُجوِّزُ إخراجَ السببِ عن عمومِ اللفظِ بالاجتهادِ، حتى إنَّهُ أخرجَ الأَمَةَ المستفرشةَ عن عمومِ قولهِ عليهِ السلامُ

« الولدُ للفراش » ولم يُلحِقْ ولدَها بمولاها ، مع ورودهِ فى وليدِ زَمْعَةَ . وقد قال عبدُ اللهِ بنُ زمعة : هو أَخى وابنُ وليدة أبى وُلد على فراشهِ . فلعلَّهُ فعل ذلك لعدمِ اطلاعهِ على ورودِ الخبرِ على ذلك السببِ

وعن الرابعة أنَّ فائدةَ نقلِ السببِ امتناعُ إخراجِهِ عن العموم بطريق الاجتهاد ومعرفة أسباب التنزيل

وعن الخامسة أنَّ الموجبَ للتخصيصِ بالسببِ فى الصورة المستشهدِ بها عادةُ أهلِ العرفِ بعضهم مع بعضٍ ، ولا كذلك فى الأَسبابِ الخاصَّةِ بالنسبةِ الى خطابِ الشارع بالأحكام الشرعيَّة

وعن السادسة إنْ أرادوا بمُطابقةِ الجوابِ للسؤالِ الكشفَ عنهُ وبيانَ حكمهِ ، فقد وُجد ؛ وإن أرادوا بذلك أن لا يكونَ بياناً لغيرِ ما سُئِلَ عنهُ ، فلا نُسلّمُ أَنَّهُ الأَصلُ . ويدلُّ على ذلك أنَّ النبيَّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، لمَّا سُئِلَ عن التوضُّىء بماء البحر فقال « هو الطهورُ ماؤهُ الحل ميَتتهُ ، تعرض لحل الميتة » ولم يكنْ مسؤلاً عنها . ولو كان الاقتصارُ على نفسِ المسؤل عنهُ هو الأصل ، لكان بيانُ النبيّ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، لحل الميتةِ على خلافِ الأصل ، وهو بعيدٌ

المسألة السابعة

اختلف العلماء فى اللفظِ الواحدِ من متكلِّمٍ واحدٍ فى وقتٍ واحدٍ إذا كانت مشتركةً بين معنيين، كالقُرْء للطهر، والحيض، أو حقيقةً فى أحدِهما، مجازاً فى الآخر، كالنكاحِ المطلَقِ على العقدِ، والوطىء ولم تكنِ الفائدةُ فيهما واحدةً، هل يجوزُ أن يراد بهِ كلا المعنيَين معاً، أو لا ؟

فذهب الشافعىُّ والقاضى أبو بكر وجماعةٌ من أصحابِنا وجماعةٌ من مشايخِ المعتزلة، كالجبائى والقاضى عبدِ الجبار وغيرِهم، إلى جوازِهِ، بشرط أن لا يمتنعَ الجمعُ بينهما، وذلك كاستعمال صيغة (افعلْ) فى الأمرِ بالشىء والتهديد عليهِ؛ غير أنَّ مذهبَ الشافعى أنَّهُ مهما تجرَّد ذلك اللفظُ عن القرينةِ الصارفةِ لهُ إلى أحدِ معنييهِ، وجب حملهُ على المعنيَين؛ ولا كذلك عندَ من جوَّز ذلك من مشايخِ المعتزلةِ

وذهب جماعةٌ من أصحابنا وجماعةٌ من المعتزلة، كأبى هاشم وأبى عبد الله البصرى وغيرِهما، إلى المنعِ من جوازِ ذلك مُطلقاً

وفصَّلَ أبو الحسين البصرى والغزالىّ، فقالا يجوز ذلك بالنظر الى الإرادةِ دونَ اللغة

وعلى هذا النحوِ من الخلافِ فى اللفظ المفردِ ، اختلفوا فى جمعِهِ ، كالأقراء التى هى جمعُ قُرء ، هل يجوزُ حملهُ على الحيض والاطهار معاً ؛ وسواءٌ كان إثباتاً ، كما لو قيل للمرأةِ : اعتدى بالاقراء أو نفياً كما لو قيل لها : لا تعتدى بالاقراء . وذلك لأنَّ جمعَ الاسم يُفيدُ جمعَ ما اقتضاهُ الاسمُ ؛ فإنْ كان الاسم متناولاً لمعنييهِ ، كان الجمعُ كذلك ؛ وإن كان لا يُفيدُ سوى أحدِ المعنيين ، فكذلك أيضاً جمعُهُ . والحجاجُ فيهِ متفرّعٌ على الحجاجِ فى المفردِ . وربما قال بالتعميم فى طَرَفِ النفى ، كان فرداً أو جمعاً ، بعضُ من قال بنفيهِ فى طرف الإثبات ؛ ولهذا قال أبو الحسين البصرىّ : وفيهِ بعضُ الاشتباهِ ، إذْ يجوزُ أن يُقالَ بنفى الاعتدادِ بالحيضِ والطهرِ معاً . والحقُّ أنَّ النفىَ لما اقتضاهُ الإثباتُ ؛ فإنْ كانَ مقتضى الإثباتِ الجمعَ ، فكذلك النفى ؛ وإن كان مقتضاهُ أحدَ الأمرينِ ، فكذلك النفىُ

وإذْ أتينا على بيانِ اختلافِ المذاهبِ بالتفصيلِ ، فلنعُدْ إلى طرف الحجاج . وقد احتجَّ القائلونَ بجواز التعميم

أما فى إمكانِ إرادة الأمرين باللفظِ الواحد ، فهو أنَّا لو قدَّرنا عدمَ التكلمِ بلفظ القُرء ، لم يُمنعِ الجمعُ بينَ إرادة الاعتدادِ بالحيضِ وإرادة الاعتداد بالطهر ؛ فوجودِ اللفظ لا يُحيلُ ما كان جائزاً .

وكذلك الكلامُ فى إرادة الجمعِ بين الحقيقةِ والمجازِ

وأمّا بالنظرِ عندَ الوقوعِ لغةً ، فقولهُ تعالى « إنّ اللهَ وملائكتهُ يصلّونَ على النبيّ » والصلاةُ من اللهِ الرحمة ، ومن الملائكةِ الدعاء والاستغفارُ؛ وهما معنيانِ مُختلفانِ، وقد أُريدَا بلفظٍ واحدٍ . وأيضاً قولهُ تعالى « ألم ترَ أنّ اللهَ يَسجدُ لهُ مَنْ فى السمواتِ ، ومن فى الأرضِ، والشمسُ والقمرُ » إلى آخرِ الآية، وسجودُ الناسِ غيرُ سجودِ غيرِ الناسِ؛ وقد أُريدا بلفظٍ واحدٍ

واحتجّوا أيضاً بأنّ سيبويهِ قال : قولُ القائلِ لغيرهِ « الويلُ لك » خبرٌ ودعاءٌ، فقد جعلهُ مع اتحادهِ مفيداً لكلا الأمرين

اعترضَ النافونَ، أمّا على إرادة إنكارِ الجمع بين المسمَّيين فهو أنّ المتكلّمَ إذا استعملَ الكلمةَ الواحدةَ فى حقيقتِها ومجازِها معاً، كان مُريدًا لاستعمالِها فيما وُضِعَتْ لهُ ومريداً للعدولِ بها عمّا وُضِعَتْ لهُ ، وهو مُحالٌ . وأيضاً فإنّ المستعملَ للكلمةِ فيما هىَ مجازٌ فيهِ، لا بُدَّ وأن يُضمِرَ فيها كافَ التشبيهِ، والمستعمِلَ لها فى حقيقتِها لا بُدَّ وأن لا يُضمرَ فيها ذلك؛ والجمعُ بين الإضمارِ وعدمهِ فى الكلمةِ الواحدةِ مُحالٌ

هذا ما يخصُّ الاسمَ المجازىّ ، وأمّا ما يخصُّ الاسمَ المشتركَ فهو أن اللفظَ المشتركَ موضوعٌ فى اللغةِ لأحدِ أمرَين مختلفين

على سبيل البدلِ ، ولا يلزمُ من ذلك أن يكون موضوعاً لهما على الجمع ، إذِ المغايرةُ بين المجموعِ وبينَ كلِّ واحدٍ من أفرادهِ واقعةٌ بالضرورةِ، والمساواةُ بينهما فى جميعِ الأحكام ، غير لازمةٍ .

وعلى هذا، فلا يلزمُ من كونِ كلِّ واحدٍ من المفردَينِ مسمًّى باسم تسميةُ المجموعِ بهِ ، وعند ذلك فالواضعُ إذا وضعَ لفظاً لأحدِ مفهومَين على سبيل البدل ، فإنْ لم يكنْ قد وضعهُ لمجموعِهما ، فاستعمالهُ فى المجموعِ استعمالُ اللفظِ فى غيرِ ما وضعَ لهُ ، وهو ممتنعٌ . وإنْ كانَ قد وضعهُ لهُ ، فإمّا أن يستعملَ اللفظَ لإفادةِ المجموعِ وحدَهُ ، أو لإفادتهِ مع إفادةِ الأفرادِ

فإنْ كان الأول لم يكنِ اللفظُ مفيداً لأحدِ مفهوماتهِ ، لأنَّ الواضعَ إن كان قد وضعهُ بأزاء أمورٍ ثلاثةٍ على البدلِ ، واحدُها ذلك المجموعُ ، فاستعمالُ اللفظ فيهِ وحدَهُ لا يكونُ استعمالا للفظِ فى جميعِ مفهوماتهِ . وإنِ استعملهُ فى إفادةِ المجموعِ والأفرادِ على الجمعِ ، فهو مُحالٌ لأنَّ إفادةَ المجموعِ معناها أنَّ الاكتفاء لا يحصلُ إلاَّ بهِ ؛ وإفادتهُ للمفردِ معناها أنَّهُ يحصلُ الاكتفاء بكلِّ واحدٍ منها ، وهو جمعٌ بين النقيضين ، وهو مُحالٌ ، فلا يكونُ اللفظُ المشتركُ من حيث هو مشتَرَكٌ ممكنَ الاستعمالِ فى إفادةِ مفهوماتهِ جملةً

وأمّا على دليل الوقوعِ لُغةً، أمّا النصُّ الأول، فقد قال الغزالى فيهِ إنّ لفظَ الصلاةِ المطلقَ على صلاةِ اللهِ تعالى والملائكةِ إنما هو باعتبارِ اشتراكِهما فى معنى العنايةِ بأمرِ الرسولِ صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، إظهاراً لشرفهِ وحرمتهِ، فهو لفظٌ متواطىءٌ لا مشتركٌ، وكذلك لفظُ السجود فى الآيةِ الأُخرى، فإنّ مُسمّاهُ إنّما هو القدرُ المشتركُ من معنى الخضوع لله تعالى، والدخول تحت تسخيرهِ وإرادتهِ. وقال أبو هاشم: وإن سُلِّمَ اختلافُ المسمى وإرادتهما بلفظٍ واحدٍ، فلا يبعدُ أن يُقالَ إنّ ذلك من قبيلِ ما نقلتْهُ الشريعةُ من الأسماء اللغويةِ إلى غيرِ معانيها فى اللغةِ

فأمّا قولُ سيبوَيه، فإنّهُ وإنْ دلّ على أنّ العربَ وضعتْ قولَهُ « الويلُ لك » للخبرِ والدعاء معاً، فليس فيهِ ما يدلُّ على أنّ كلّ الألفاظِ المشتركة، أو الألفاظ التى هى حقيقةٌ فى شىء ومجازٌ فى شىء، موضوعةٌ للجمعِ. كيف وانّ قولَ سيبويه لا يدلُّ على كون ذلك القولِ مستعملاً فى الخبرِ والدعاء معاً، بل جاز أنْ يكونَ موضوعاً للخبرِ، وهو مستعملٌ فى الدعاء مجازاً، لا معاً

أجاب المُثبتون عن الاعتراضِ الأوّل على الإمكان بمنعِ أنّ المستعملَ للفظةِ فى حقيقتِها ومجازِها مُريدٌ لاستعمالها فيما وُضِعَتْ

لهُ ، ومريدٌ للعدولِ بها عمّا وُضِعَتْ لهُ ، بل هو مُريدٌ لما وُضِعَتْ لهُ حقيقةً ، ولما لم تُوضَعْ لهُ حقيقةً

وعن الثانى أنَّ إضمارَ التشبيهِ وعدمَهُ فى الكلمة الواحدةِ إنَّما يمتنعُ بالنسبة الى شىءٍ واحدٍ؛ وأمّا بالنسبة الى شيئين فلا ، كيف وانَّ ذلك لا يَطَّرِدُ فى كلِّ مجازٍ

وعن الثالث أنَّهُ مبنىٌّ على أنَّ الاسمَ المشتركَ موضوعٌ لأحدِ مسمَّياتِهِ على سبيلِ البدلِ حقيقةً ؛ وليس كذلك عند الشافعى والقاضى أبى بكر ، بل هو حقيقةٌ فى المجموعِ ، كسائرِ الألفاظِ العامَّة ؛ ولهذا فإنَّهُ إذا تجرَّد عن القرينة عندهما ، وجبَ حملهُ على الجميعِ ؛ وإنَّما فارقَ باقى الألفاظِ العامَّةِ من جهة تناولهِ لاشياءَ لا تشترِكُ فى معنًى واحدٍ يصلحُ أنْ يكون مدلولاً للفظِ ، بخلاف باقى العموماتِ ، فنسبةُ اللفظِ المشتركِ فى دلالتِهِ الى جملة مدلولاتِها وإلى افرادها ، كنسبةِ غيرِه من الألفاظِ العامَّة إلى مدلولاتها جملةً وأفراداً

وعلى هذا ، فقد بطلَ كلُّ ما قِيل من التقسيمِ المبنىِّ على أنَّ اللفظَ المشتركَ موضوعٌ لأحدِ مسمَّياتِهِ على طريق البدلِ حقيقةً ، ضرورة كونِهِ مبنياً عليهِ ، وإنَّما هو لازمٌ على مشايخِ المعتزلةِ المعتقدينَ كونَ اللفظِ المشتركِ موضوعاً لأحدِ مسمَّياتِهِ

حقيقةً على طريقِ البدل

فإن قيل : وإن كانَ اللفظُ المشتركُ حقيقةً فى الجمعِ ، فلاخفاء بجوازِ استعمالهِ فى آحادِ مدلولاتهِ عندَ ظهورِ القرينةِ عندَ الشافعىّ والقاضى أبى بكر، وسواءٌ كان ذلك حقيقةً أو مجازاً . وعند ذلك فاستعمالهُ فى المجموعِ ، إن كانَ على وجهٍ لا يدخلُ فيهِ الأفرادُ ، فإن كان اللفظُ حقيقةً فى الأفرادِ، فاللفظُ يكونُ مشتركاً ، ولم يدخلْ فيهِ جميعُ مسمّياتهِ؛ وإنْ كان مجازاً، فلم تدخلْ فيهِ الحقيقةُ والمجازُ معاً، وهو خلافُ مذهبِكم؛ وإن كان على وجهٍ يدخلُ فيهِ الأفرادُ ، فهو محالٌ ، لأنّ إفادتَهُ للمجموعِ معناها أنّ الاكتفاء لا يحصلُ إلاّ بهِ ؛ وإفادتُهُ للإفرادِ معناها أنّهُ يحصلُ الإكتفاء بكلّ واحدٍ منها، وهو جمعٌ بين النقيضين كما سبق

قلنا : استعمالهُ فى الأفرادِ متى يكونُ معناهُ الإكتفاء بها إذا كانتْ داخلةً فى المجموعِ ، أو إذا لم تكنْ داخلةً فيـهِ؟ والأوّلُ ممنوعٌ، بل معنى استعماله فيها أنّهُ لا بُدّ منها . والثانى مُسلّمٌ ، ولا يلزمُ منهُ التناقُضُ على كلا التقديرَين ، أمّا على تقديرِ العمل باللفظِ فى آحادِ أفرادهِ مع الاقتصارِ عندَ ظهورِ القرينةِ ، فلأنَّ الجملةَ غيرُ مشترطةٍ فى الاكتفاء؛ وأمّا عندَ كونِ الأفرادِ داخلةً فى مسمّى الجملةِ ، فلأنّها لا بُدّ منها، لا بمعنى أنّهُ يُكتفَى بها

فإنْ قيل : وإذا كانتِ الأفرادُ داخلةً في مسمَّى الجملةِ، فليس للفظِ عليها دلالةٌ بجهةِ الحقيقةِ، ولا بجهة التجوُّزِ، بل بطريقِ المُلازَمَةِ الذهنيةِ، وليست دلالةً لفظيةً ليلزمَ ما قيل

قلنا : لا خفاء بدخولِ الأَفرادِ في الجملةِ، فتكون مفهومةً من اللفظِ الدالّ على الجملةِ، فلهُ عليها دلالةٌ، وهى إمّا أن تكونَ بجهةِ الحقيقةِ، أو التجوُّزِ، لما سبق

وعن الاعتراض الأوّل على النصوصِ، أنَّهُ لو كان مسمّى الصلاةِ هو القدرُ المشتركُ من الاعتناء، ومسمَّى السجود القدر المشتركُ من الخضوعِ والانقياد، لأُطِّردَ الاسمُ باطرادِهما، وليس كذلك؛ فإنَّهُ لا يُسمَّى كلُّ اعتناء بأمرٍ صلاةً، ولا كلُّ خضوعٍ وانقيادٍ سجوداً. وإن كان المسمَّى باسمِ الصلاةِ اعتناءً خاصاً، فلا بُدَّ من تصويرهِ وبيانِ الاشتراكِ فيهِ

فإن قيل : يجبُ اعتقادُهُ، نفياً للتجوُّزِ والاشتراكِ عن اللفظِ، فهو مبنيٌّ على أنَّ التجوُّزَ والاشتراكَ على خلافِ الأصلِ، وإنَّما يكونُ كذلك إن لو تعذَّر الجمعُ، وهو محلُّ النزاعِ

وعن اعتراضِ أبى هاشم أنَّهُ مبنيٌّ على تحقيقِ الأسماء الشرعيَّةِ ونقلها من موضوعاتها في اللغة، وهو باطلٌ، على ما سبق من مذهب القاضي أبى بكر

وعن الاعتراض على قول سيبويه : أمّا الأوّل فلأنّهُ إنّما يلزمُ أن لو كان الاستدلالُ بقولِ سيبويه على أنّ كلَّ لفظٍ مشتركٍ أو مجازٍ يجبُ أن يكونَ موضوعاً لمجموعِ مسمّياتِهِ ، وليس كذلك ، بل إنّما قُصِدَ بِهِ بيانُ الوقوعِ لا غير

وأمّا الثانى فلأنّهُ لا انفكاكَ فى قولهِ « الويل لك » عن الخبرِ والدعاء ، واللفظُ واحدٌ ، ولا معنى لاستعمالهِ فيهما ، سوى فهمهما منهُ عند اطلاقهِ

المسألة الثامنة

نفىُ المساواةِ بينَ الشيئينِ ، كما فى قولهِ تعالى « لا يستوى أَصحابُ النارِ وأَصحابُ الجنّةِ » يقتضِى نفىَ الاستواء فى جميعِ الأُمورِ عندَ أَصحابِنا القائلين بالعمومِ ، خلافاً لأبى حنيفة ، فإنّهُ قالَ : إذا وقعَ التفاوُتُ ، ولو من وجهٍ واحدٍ ، فقد وفى بالعملِ بدلالةِ اللفظِ

حجّةُ أصحابنا أنّهُ إذا قال القائلُ « لا مُساواةَ بين زيدٍ وعمروٍ » فالنفىُ داخلٌ على مسمى المساواةِ ؛ فلو وُجدتِ المساواةُ من وجهٍ ، لما كان مسمى المساواة منتفياً ، وهو خلافُ مقتضى اللفظِ

فإن قيلَ الاستواء ينقسمُ الى الاستواء من كلّ وجهٍ ، وإلى

الاستواء من بعضِ الوجوهِ ، ولهذا يصدُقُ قولُ القائلِ « استوى زيدٌ وعمروٌ » عندَ تحقُّقِ كلِّ واحدٍ من الأمرين . والاستواءُ مطلقاً أعمُّ من الاستواء من كلِّ وجـهٍ ، ومن وجهٍ دون وجهٍ ؛ والنفيُ إنَّما دخلَ على الاستواء الأعمِّ ، فلا يكون مشعراً بأحدِ القسمين الخاصين. وأيضاً فإنَّهُ لا يكفِي فى إطلاقِ لفظِ المساواةِ الاستواءُ من بعضِ الوجوهِ ، وإلاَّ لوجبَ إطلاقُ لفظِ المتساويين على جميعِ الأشياء، لأنَّهُ ما من شيئين إلاَّ ولا بُدَّ من استوائهما فى أمرٍ ماً ، ولو فى نفى ما سواهما عنهما . ولو صدق ذلك وجب أن يكذب عليهِ غيرُ المساوى لتناقضهما عرفاً . ولهذا، فإنَّ من قال « هذا مُساوٍ لهذا » فَمَنْ أرادَ تكذيبَهُ قال « لا يُساويهِ » والمتناقِضانَ لا يصدقانِ معاً ؛ ويلزمُ من ذلك أن لا يَصدقَ على شيئينِ أنَّهما غيرُ متساوِيَين، وذلك باطلٌ ؛ فعلِمَ أنَّهُ لا بُدَّ فى اعتبارِ المساواةِ من التساوِى من كلِّ وجهٍ . وعند ذلك ، فيكفِي فى نفيِ المساواةِ نفيُ الاستواء من بعضِ الوجوهِ ، لأنَّ نقيضَ الكليِّ الموجبِ، جزئيٌّ سالبٌ؛ فثبت أنَّ نفيَ المساواةِ لا يقتضِي نفيَ المساواةِ من كلِّ وجهٍ . وأيضاً فإنَّهُ لو كان نفيُ المساواةِ يقتضِي نفيُ المساواةِ من كلِّ وجهٍ ، لما صدقَ نفيُ المساواةِ ، حقيقـةً على شيئين أصلاً ، لأنَّهُ ما من شيئينِ إلاَّ وقد استويا

فى أمرٍ ما، كما سبق. وهو على خلافِ الأصلِ، إذِ الأصلُ فى الاطلاقِ الحقيقةُ دون المجاز

والجوابُ عن الأوّل أنّ ذكرَ الأعمِّ متى لا يكونُ مُشعراً بالأخصِّ، إذا كانَ ذلك فى طرفِ الإثبات أو النفيِ؟ الأوّلُ مُسلَّمٌ، والثانى ممنوعٌ. ولهذا، فإنّهُ لو قال القائلُ « ما رأيتُ حيوانًا » وكان قد رأى إنسانًا أو غيرَهُ من أنواع الحيوانِ، فإنّهُ يُعَدُّ كاذبًا

وعن الثانى، لا نُسلِّمُ أنّهُ لا يكفي فى إطلاقِ لفظِ المساواةِ التساوِى من بعضِ الوجوهِ

قولهم: لو كفى ذلك، لوجبَ اطلاقُ لفظِ المتساويَين على جميعِ الأشياءِ لما قرِّر، مُسلَّمٌ

قولهم: يلزمُ من ذلك أن يكذبَ عليهِ غيرُ المساوِى، وهو باطلٌ بما قرِّر. فهو مقابَلٌ بمثلهِ، وهو أن يُقالَ: لا يكفِى فى إطلاقِ نفِى المساواةِ نفيُ المساواةِ من بعضِ الوجوهِ، وإلاَّ لوجبَ إطلاقُ نفِى المساواةِ على كل شيئين، لأنّهُ ما من شيئينِ إلاَّ وقد تفاوتا من وجهٍ، ضرورة تعينهما؛ ولو صدق ذلك لوجبَ أن يكذبَ عليهِ المساوى لتناقضِهما عرفاً. ولهذا، فإنَّ من قال « هذا غيرُ مساوٍ لهذا » فمن أراد تكذيبَهُ قال « إنّهُ مساوٍ لهُ »

والمتناقضان لا يصدقانِ معاً . ويلزمُ من ذلك أن لا يصدقَ على شيئين أنَّهما متساويان ؛ وذلك باطلٌ ؛ فإنَّهُ ما من شيئين إلاَّ ولا بُدَّ من استوائِهما ، ولو في نفى ما سواهما عنهما ، فعلِم أنَّهُ لا بُدَّ في اعتبارِ نفيِ المساواة من نفيِ المساواةِ من كلّ وجهٍ . وعند ذلك فيكفي في إثباتِ المساواةِ المساواةُ من بعضِ الوجوهِ، لأنّ تقيضَ الكليّ السالبِ جزئيٌّ مُوجَبٌ . وفيهِ إبطالُ ما ذُكِرَ من عدَمِ الاكتفاء في إطلاقِ لفظِ المساواةِ بالمساواةِ من وجهٍ . وإذا تقابلَ الأمرانِ سُلِّمَ لنا ما ذكرناهُ أولاً

وعن الثالث ، لا نُسلِّمُ صدقَ نفي المساواةِ مُطلقاً على ما وقعَ التساوى بينهما من وجهٍ

قولهم : الأصلُ في الإطلاقِ الحقيقةُ ؛ قلنا : إلاَّ أنْ يدلَّ الدليلُ على مخالفتِهِ . ودليلهُ ما ذكرناهُ . وفي معنى نفي المساواةِ قولهُ تعالى « ولَنْ يجعلَ اللهُ للكافرينَ على المؤمنين سبيلاً »

المسألة التاسعة

المقتضى، وهو ما أضمر ضرورة صدقِ المتكلّم، لا عمومَ لهُ، وذلك كما في قولهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « رُفع عن أُمتى الخطأُ والنسيانُ وما استُكرِهوا عليهِ » فإنَّهُ أخبرَ عن رفعِ الخطإِ

والنسيانِ ، ويتعذرُ حملهُ على حقيقتهِ ، لإفضائهِ الى الكذبِ في كلامِ الرسولِ ، ضرورة تحققِ الخطإ والنسيانِ في حقِّ الأمَّةِ ، فلا بُدَّ من إضمار حكمٍ يُمكنُ نفيـهُ ، من الأحكامِ الدنيويَّةِ أو الأخرويةِ ، ضرورة صدقهِ في كلامهِ . وإذا كانتْ أحكامُ الخطإ والنسيانِ متعدِّدَةً ، فيمتنعُ إضمارُ الجميعِ ، إذِ الإضمارُ على خلافِ الأصلِ ، والمقصودُ حاصلٌ بإضمارِ البعضِ ، فوجبَ الاكتفاء بهِ ، ضرورة تقليلِ مخالفةِ الأصلِ .

فإن قيل : ما ذكرتموهُ إنَّما يصحُّ أنْ لو لم يكنْ لفظُ الرفعِ دالاًّ على رفعِ جميعِ أحكام الخطـإ والنسيانِ ، وليس كذلك ، وبيانه أن قوله : رفع عن أمتي الخطأُ والنسيان يدلُّ على رفعهما ، مستلزماً لرفعِ أحكامِها . فإذا تعذَّرَ العملُ بهِ في نفيِ الحقيقـةِ ، تعيَّن العملُ بهِ في نفيِ الأحكامِ . سلَّمنا أنَّهُ لا دلالةَ عليهـا وضعاً ، ولكن لِمَ قُلتم بأنَّهُ لا يدلُّ عليهـا بعرفِ الاستعمالِ ؟ ولهذا يُقال ليسَ للبلد سلطانٌ ، وليس لهُ ناظرٌ ولا مدبِّرٌ . والمُراد بهِ نفي الصفاتِ . سلَّمنا أنَّهُ لا يدلُّ عليها بعرفِ الاستعمال ، غيرَ أنَّ اللفظَ دالٌّ على رفعِ الخطإ والنسيان . فإذا تعـذَّرَ ذلكَ ، وجبَ إضمارُ جميعِ الأحكامِ ، لوجهين : الأوَّل أنهُ يجعلُ وجود الخطإ والنسيانِ كعدمهِ ؛ والثاني أنهُ لا يخلو إمَّا أن يُقالَ بإضمارِ

الكلّ أو البعضِ أو لا باضمارِ شيءٍ أصلاً. والقولُ بعدمِ الإضمارِ خلافُ الإجماعِ، وليس إضمارُ البعضِ أَولى من البعضِ، ضرورة تساوِى نسبةِ اللفظِ إلى الكلّ؛ فلم يبقَ سوى إضمارِ الجميعِ

والجوابُ: عن الأول أنَّ اللفظَ إنّما يستلزمُ نفيَ الأحكامِ بواسطةِ نفيِ حقيقةِ الخطإِ والنسيانِ؛ فإذا لم يكنِ الخطأُ والنسيانُ متيقّناً، فلا يكونُ مستلزماً لنفي الأحكامِ

وعن الثاني أنَّ الأصلَ إنّما هو العملُ بالوضعِ الأصلىّ وعدم العرفِ الطارئِ، فمنِ ادّعاهُ يحتاجُ إلى بيانهِ. وما ذكروهُ من الاستشهادِ بالصوَرِ، فلا نُسلِّمُ صحّةَ حملها على جميعِ الصفاتِ وإلاّ لما كانَ السلطانُ موجودًا ولا عالماً ولا قادراً، ونحو ذلك من الصفات، وهو محالٌ

وعن الثالث قولهم: إضمارُ جميعِ الأحكامِ يكونُ أقربَ الى المقصودِ من نفيِ الحقيقةِ. قُلنا: إلاَّ أنَّهُ يلزمُ منهُ تكثيرُ مخالفةِ الدليلِ المقتضِي للأحكامِ، وهو وجودُ الخطإِ والنسيانِ

قولهم ليس إضمارُ البعضِ أولى من البعض، إنّما يصحُّ أنْ لو قلنا بإضمارِ حكمٍ معينٍ، وليس كذلك، بل بإضمارِ حكمٍ ما، والتعيين الى الشارعِ. فإن قيل فيلزمُ من ذلك الإجمالُ فى مُرادِ الشارعِ، وهو على خلافِ الأصلِ. قلنا: لو قيل بإضمارِ الكلّ

لزم منهُ زيادةُ الإضمارِ وتكثيرُ مخالفةِ الدليلِ كما سبق ؛ وكلٌّ واحدٍ منهما على خلافِ الأصل

ثمَّ ما ذكرناهُ من الأُصولِ إمّاً أن تكونَ راجحةً على ما ذكروهُ، أو مساويةً لهُ، أو مرجوحة

فإن كانت راجحةً، لزمَ العملُ بها

وإن كانت مساويةً، فهو كافٍ لنا فى هذا المقام فى نفى زيادةِ الإضمارِ، وهما تقديرانِ، وما ذكروهُ إنّما يمكن التمسُّكُ بهِ على تقديرِ كونهِ راجحاً، ولا يخفى أنَّ ما يتمُّ التمسُّكُ بهِ على تقديرين أرجحُ مماَّ لا يُمكنُ التمسُّكُ بهِ إلاَّ على تقديرٍ واحدٍ

المسألة العاشرة

الفعلُ المتعدِّى الى مفعولٍ كقولهِ « واللهِ لا آكلُ، أو إن أكلت فأنتِ طالقٌ » هل يجرِى مجرى العموم بالنسبةِ الى مفعولاتهِ أم لا ؟

اختلفوا فيهِ : فأثبتهُ أصحابُنا والقاضى أبو يوسف، ونفاهُ أبو حنيفة

وتظهرُ فائدةُ الخلافِ فى أنّهُ لو نَوَىَ بهِ مأكولاً معيناً، قُبِلَ عندَ أصحابِنا حتى إنّهُ لا يحنثُ بأكلِ غيرِهِ، بناءً على عمومِ

لفظهِ لهُ وقبولِ العامّ للتخصيص ببعضِ مدلولاتهِ؛ ولا يُقبلُ عند أبي جنيفة تخصيصُهُ بهِ، لأنّ التخصيصَ من توابعِ العمومِ، ولا عمومَ

حجّةُ أصحابِنا، أمّا في طرف النفيِ، وذلك عند ما إذا قال « واللهِ لا اكلتُ » أنّ قولهُ « أكلتُ » فعلٌ يتعدّى الى المأكولِ ويدلُّ عليـهِ بوضعهِ وصيغتهِ؛ فإذا قال « لا أكلتُ » فهو نافٍ لحقيقة الأكلِ من حيث هو أكلٌ، ويلزمُ من ذلك نفيهُ بالنسبةِ الى كلّ مأكولٍ؛ وإلاّ لما كانَ نافياً لحقيقةِ الأكلِ من حيث هو أكلٌ وهو خلافُ دلالةِ لفظهِ. وإذا كان لفظهُ دالاًّ على نفيِ حقيقةِ الأكلِ بالنسبةِ إلى كلّ مأكولٍ، فقد ثبتَ عمومُ لفظهِ بالنسبةِ إلى كلّ مأكولٍ، فكان قابلاً للتخصيص

وأمّا في طرفِ الإثبات، وهو ما إذا قال « إن أكلتُ فأنتِ طالقٌ » فلا يخفى أنّ وقوعَ الأكلِ المطلقِ يستدعِي مأكولاً مُطلقاً، لكونهِ متعدّياً اليـهِ، والمطلقُ ما كان شائعاً في جنسِ المقيّداتِ الداخلةِ تحتَهُ، فكان صالحاً لتفسيرهِ وتقييدهِ بأيٍّ منها كان، ولهذا لو قال الشارعُ «أعتقْ رقبةً» صحّ تقييدُها بالرقبةِ المؤمنةِ؛ ولو لم يكنْ للمطلقِ على المقيّدِ دلالةٌ، لما صحّ تفسيرُهُ بهِ

فإن قيل : يلزمُ على ما ذكرتموهُ الزمانُ والمكان، فإنّ حقيقةَ

الأكلِ لا تتمُّ نفياً، ولا إثباتاً، إلاّ بالنسبةِ اليهما؛ ومع ذلك، لو نوى بلفظهِ مكاناً معيناً، أو زماناً معيناً، فإنَّهُ لا يُقْبلُ

قلنا لا نسلّم ذلك وإن سلّمنا فالفرقُ حاصل . وذلك لأنَّ الفعلَ، وهو قولُهُ (أكلتُ) غيرُ متعدٍّ إلى الزمانِ والمكانِ، بل هو من ضروراتِ الفعلِ، فلم يكنِ اللفظُ دالاًّ عليهِ بوضعهِ فلذلك لم يُقبل تخصيصُ لفظهِ بهِ، لأنَّ التخصيصَ عبارةٌ عن حملِ اللفظ على بعضِ مدلولاتهِ، لا على غير مدلولاتهِ، بخلافِ المأكولِ على ما سبق

فإن قيل؛ إذا قال «إن أكلتُ فأنتِ طالقٌ» فالأكلُ الذى هو مدلولُ لفظهِ كليٌّ مطلقٌ، والمطلقُ لا إشعارَ لهُ بالمخصّص، فلا يصحُّ تفسيرهُ بهِ

قلنا المحلوفُ عليهِ ليس هو المفهوم من الأكل الكليّ الذى لا وجودَ لهُ إلاّ فى الأذهانِ، والاّ لما حنث بالأكلِ الخاصّ، إذ هو غيرُ المحلوفِ عليهِ، وهو خلافُ الإجماعِ، فلم يبقَ إلاّ أن يكونَ المرادُ بهِ أكلاً مقيّدًا من جملةِ الأكلاتِ المقيدةِ التى يمكنُ وقوعُها فى الأعيان أيّاً منها كان؛ وإذا كان لفظهُ لا إشعارَ لهُ بغيرِ المقيّدِ صحّ تفسيرُهُ بهِ، كما إذا قال «أعتق رقبةً» وفسّرهُ بالرقبة المؤمنةِ، كما سبق

المسألة الحادية عشرة

الفعلُ ، وانِ انقسمَ الى أقسامٍ وجهاتٍ ، فالواقعُ منهُ لا يقعُ إلاَّ على وجهٍ واحدٍ منها ، فلا يكونُ عاماً لجميعِها ، بحيث يُحملُ وقوعُهُ على جميعِ جهاتِهِ ؛ وذلك كما رُوِيَ عنهُ ، عليهِ السلامُ ، أنَّهُ صلَّى داخلَ الكعبةِ ، فصلاتُهُ الواقعةُ يحتمل أنَّها كانت فرضاً ، ويحتمل أنَّها كانت نفلاً ، ولا يُتصوَّرُ وقوعُها فرضاً نفلاً ، فيمتنعُ الاستدلالُ بذلكَ على جوازِ الفرض والنفلِ في داخلِ الكعبةِ جميعاً ، إذْ لا عمومَ للفعلِ الواقعِ بالنسبةِ اليهما ، ولا يُمكنُ تعيينُ أحدِ القسمَين إلاَّ بدليل

وأمَّا ما رُوِيَ عنهُ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم ، أنَّهُ صلَّى بعد غيبوبةِ الشفَقِ ، فالشفَقُ اسمٌ مشتركٌ بين الحمرةِ والبياضِ ، فصلاتُهُ يحتمل أنَّها وقعتْ بعد الحمرةِ ، ويحتمل أنَّها وقعتْ بعدَ البياضِ ، فلا يُمكنُ حملُ ذلك على وقوعِ فعلِ الصلاةِ بعدَهما ، على رأي من لا يرى حملَ اللفظِ المشتركِ على جميعِ محاملِهِ ، وإنَّما يُمكنُ ذلك على رأيِ من يَرَى ذلكَ كما سبقَ تحقيقُهُ . فإنَّ قولَ الراوِي ؛ صلَّى بعدَ غَيبوبةِ الشفقِ ، يُنَزَّلُ منزلة قولِهِ : صلَّى بعدَ الشفقين

وفى هذا المعنى أيضاً قولُ الراوِى كان النبىُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، يجمعُ بين الصلاتَين فى السفرِ فإنّهُ يحتملُ وقوعُ ذلك فى وقتِ الاولى، ويَحتَملُ وقوعهُ فى وقتِ الثانيـة؛ وليس فى نفسِ وقوعِ الفعلِ ما يدلُّ على وقوعهِ فيهما، بل فى أحدِهما. والتعيُّنُ متوقّفٌ على الدليلِ. وأمّا وقوعُ ذلك منهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، متكرّراً على وجهٍ يعمُّ سفرَ النسكِ وغيرِهِ، فليس أيضاً فى نفس وقوعِ الفعلِ ما يدلُّ عليـهِ، بل إنْ كان ولا بُدّ، فاستفادةُ ذلك إنّما هىَ من قولِ الراوى: كان يجمعُ بينَ الصلاتَين

ولهذا، فإنّهُ إذا قيل «كان فلان يُكرِمُ الضيفَ» يُفهَمُ منهُ التكرارُ دونَ القصورِ على المرّةِ الواحدةِ

وعلى هذا أيضاً، يجبُ أن يُعلَمَ أنّ ما فعلهُ النبىُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، واجباً كان عليهِ أو جائزاً لهُ، لا عمومَ لهُ بالإضافةِ الى غيرِهِ، بل هو خاصٌّ فى حقِّهِ، إلاّ أنْ يَدُلَّ دليلٌ من خارجٍ على المساواةِ بينَـهُ وبينَ غيرِهِ فى ذلك الفعلِ، كما لو صلّى وقال «صلّوا كما رأيتمونى أُصلى» أو غير ذلك

فإنْ قيلَ: فقد أجمعتِ الأُمّـةُ على تعميمِ سجودِ السهوِ فى كل سهوٍ، بما رُوِىَ عنهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، أنّهُ سها فى الصلاةِ، فسجد؛ وكذلك اتّفقوا على تعميمِ ما نُقِلَ عن عائشة أنّها قالت

« كنتُ افركُ المنى من ثوبِ رسول اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، وهو فى الصلاةِ » فى حقّ كلّ أحدٍ ، حتى إنّ الشافعىّ استدلّ بذلك على طهارةِ منى الآدمى ؛ واستدلّ بهِ أبو حنيفة على جوازِ الاقتصار على الفركِ فى حقِّ غيرِ النبىّ ، مع حكمهِ بنجاستهِ

وكذلك إجماعهم على وجوبِ الغُسلِ من التقاء الختانين بقولِ عائشة « فعلتهُ أنا ورسولُ اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، واغتسلنا » وأيضاً فإن النبىّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، كان إذا سُئِلَ عن حكم ، أجابَ بما يخصُّهُ ، وأحالَ معرفةَ ذلك على فعلِ نفسهِ . فمن ذلك لمّاً سألتهُ أمُ سلمة عن الاغتسال قال : « أمّا أنا فأفيضُ الماء على رأسى » ومن ذلك أنّهُ لما سُئِل عن قُبلة الصائمِ قال « أنا أفعلُ ذلك » ولولا أنّ للفعلِ عموماً لما كان كذلك

قلنا : أمّا تعميمُ سجود السهوِ فانهُ إنما كانَ لعمومِ العلةِ ، وهى السهوُ ، من حيث إنّهُ رتّب السجود على السهوِ بفاء التعقيب ، وهو دليل العلة ، كما يأتى ذكرهُ ، لا لعمومِ الفعلِ . وكذلك الحكمُ فى قولهِ « زنا ماعِزٌ فرجم » وفى قولهِ « رضخ يهودىٌّ رأسَ جاريةٍ ، فرضخَ رسولُ اللهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، رأسَهُ »

وأمّا العملُ بخبرِ عائشة فى فركِ المنى ، ووجوب الغُسلِ من التقاء الختانين ، وإفاضةِ الماء على الرأسِ ، وقُبلة الصائم ، فكلٌّ

ذلكَ مستندٌ الى القياس، لا إلى عمومِ الفعلِ لتعذُّرِهِ، كما سبق، واللهُ أعلم

المسألة الثانية عشرة

قول الصحابى: نهى رسولُ الله، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، عن بيعِ الغَرَر، وقولهُ: قضى رسولُ اللهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، بالشفعةِ للجارِ، ونحوهُ، اختلفوا فى تعميمهِ لكلّ غررٍ، وكلّ جارٍ

والذى عليهِ مُعَوَّلُ أكثرِ الأُصوليين أنَّهُ لا عمومَ لهُ، لأنَّهُ حكايةُ الراوى، ولعلَّهُ رأى النبيَّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، قد نهى عن فعلٍ خاصّ لا عمومَ لهُ، فيهِ غَرَرٌ، وقضى لجارٍ مخصوصٍ بالشفعة فنَقَلَ صيغةَ العمومِ لظنّهِ عمومَ الحكم. ويَحتَمِلُ أنَّهُ سمعَ صيغةً ظنَّها عامَّةً، وليست عامَّةً؛ ويحتملُ أنَّهُ سمعَ صيغةً عامَّةً. واذا تعارَضتِ الاحتمالاتُ، لم يثبتِ العمومُ، والاحتجاجُ إنَّما هو بالمحكى لا بنفس الحكاية

ولقائلٍ أن يقولَ: وإن كانتْ هذهِ الاحتمالاتُ منقدحةً، غيرَ أنَّ الصحابيَّ الراوىَ من أهل العدالةِ والمعرفةِ باللغةِ، فالظاهرُ أنَّهُ لم ينقلْ صيغةَ العمومِ، إلاَّ وقد سمعَ صيغةً لا يشك فى عمومها، لما هو مشتملٌ عليهِ من الداعِى الدينىّ والعقلىّ المانع لهُ من إيقاع الناس فى ورطةِ الالتباس، واتّباعِ ما لا يجوزُ اتباعهُ

وبتقديرِ أن لا يكونَ قاطعاً بالعمومِ ، فلا يكونُ نقلهُ للعمومِ إلاّ وقد ظهر لهُ العمومُ ، والغالبُ إصابتهُ فيما ظنّهُ ظاهراً ، فكان صدقهُ فيما نقلهُ غالباً على الظنّ ؛ ومهما ظنّ صدق الراوى فيما نقلهُ عن النبىّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، وجبَ اتّباعهُ

المسألة الثالثة عشرة

مذهب الشافعى ، رضىَ اللهُ عنهُ ، أنّهُ ، إذا حكمَ النبىُّ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، بحكمٍ فى واقعةٍ خاصّةٍ ، وذكر علّتهُ ، أنّهُ يعمُّ من وُجِدَتْ فى حقّهِ تلك العلةُ ، خلافاً للقاضى أبى بكر

وذلك ، كقولهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم ، فى حقّ أعرابىٍّ محرمٍ وقَصتْ بهِ ناقتهُ «لا تخمروا رأسَهُ ، ولا تقربوهُ طيباً ، فإنّهُ يحشرُ يومَ القيامةِ مُلبّياً» وكقولهِ ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم فى قتلى أُحَد «زملوهم بكلومِهم ودمائِهم ، فإنّهم يُحشَرونَ يوم القيامةِ ،وأوداجُهم تشخُبُ دماً» وكما لو قال الشارعُ «حرّمتُ المسكرَ لكونهِ حلواً» عمّ التحريمُ كلّ حلوٍ

والحقُّ فى ذلك أنّهُ إن ادّعى عمومَ الحكمِ نظراً الى الصيغةِ الواردةِ ، فهو باطلٌ قطعاً ؛ كيف وإنّهُ لو كانَ التنصيصُ على إثباتِ الحكمِ المعلّلِ يقتضِي بعمومهِ الحكمَ فى كلّ محالٍّ وُجدتْ

فيهِ العلَّةُ ، لكان للوكيلِ إذا قالَ لهُ الموكِّلُ «اعتقْ عبدى سالماً لكونهِ أسودَ » أن يعتقَ كلَّ عبدٍ أسودَ لهُ ، كما لو قال « اعتقْ عبيدِى السُودانَ » وليسَ كذلك بالإجماع

وإن قيلَ بالعموم ، نظراً الى الاشتراكِ فى العلَّة ، فهو الحقُّ ، ولا يلزمُ من التعميمِ فى الحكمِ بالعلةِ المشتركةِ شرعاً ، مثلهُ فيما إذا قال لوكيلهِ « اعتقْ عبدِى سالماً لكونهِ أسودَ » إذ الوكيلُ إنما يتصرَّفُ بأمر الموكّل لا بالقياسِ على ما أمرَهُ بهِ . وعلى هذا ، فالفائدةُ فى ذكرِ العلَّةِ معرفةُ كونِ الحكمِ معللاً ، إلَّا أن يكونَ اللفظُ الدالُ على الحكمِ عاماً لغيرِ محلِّ التنصيصِ

وما يقولهُ القاضى أبو بكر من أنَّهُ يحتملُ أن يكونَ النبيُّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، علَّلَ ذلك فى حقِّ الأعرابى بما علمهُ من موتهِ مُسلماً مُخلصاً فى عبادتِهِ محشوراً ملبِّياً وقصتْ بهِ ناقتهُ ، لا بمجرّدِ إحرامهِ . وفى قتلى أُحَد بعلوِّ درجتِهم فى الجهادِ ، وتحقُّقِ شهادتِهم ، لا بمجرَّدِ الجهادِ . وفى تحريمِ المسكر لكونهِ حلواً مُسكراً ؛ وذلك كلُّهُ غيرُ معلومٍ فى حقِّ الغير . وإن كان ما ذكروهُ منقدحاً ، غير أنَّهُ على خلافِ ما ظهرَ من تعليلهِ ، عليهِ السلامُ بمجرَّدِ الإحرامِ والجهادِ ، وتركُ ما ظهر من التعليلِ لمجرَّدِ الاحتمال ممتنعٌ

المسألة الرابعة عشرة

اختلفوا فى دلالةِ المفهومِ تفريعاً على القولِ بهِ : هل لها عموم أو لا ؟

وكشفُ الغطاءِ عن ذلك أن تقولَ : المفهومُ ينقسمُ الى مفهومِ الموافقة ، وهو ما كان حكمُ السكوتِ عنهُ موافقاً لحكمِ المنطوقِ كما يأتى تحقيقُهُ . فإنْ كان من قبيلِ مفهومِ الموافقة ، كما فى تحريمِ ضربِ الوالدين من تنصيصهِ على تحريمِ التأفيف لهما ، فحكمُ التحريمِ ، وإن كان شاملاً للصورتين ، لكن مع اختلافِ جهةِ الدلالةِ ، فثبوتُهُ فى صورةِ النطقِ بالمنطوقِ ، وفى صورة السكوتِ بالمفهوم ، فلا المنطوقُ عامٌّ بالنسبةِ الى الصورتين ، ولا المفهومُ من غير خلاف . وإنّما الخلافُ فى عمومِ المفهومِ ، بالنسبةِ الى صورة السكوتِ ، ولا شكَّ أنَّ حاصلَ النزاعِ فيهِ أيلٌ إلى اللفظِ

فإنَّ من قال بكونهِ عاماً بالنسبةِ اليهما ، إنّما يُريدُ بهِ ثبوتَ الحكمِ بهِ فى جميعها ، لا بالدلالة اللفظية ، وذلك ممّا لا خلافَ فيهِ بين القائلين بالمفهومِ

ومن نفى العمومَ ، كالغزالى ، فلم يُرِدْ بهِ أنَّ الحكمَ لم يثبتْ بهِ فى جميعِ صورِ السكوتِ ، إذْ هو خلافُ الفرْضِ ؛ وإنما أرادَ

نفيَ ثبوتِهِ ، مُستنداً إلى الدلالةِ اللفظية ، وذلك مما لا يُخالِفُ فيهِ القائلُ بعمومِ المفهوم

وأما مفهومُ المخالفةِ ، كما في نفي الزكاةِ عن المعلوفة من تنصيصهِ ، صلى اللهُ عليــهِ وسلَّم ، على وجوب الزكاةِ في الغنَمِ السائِمةِ ، فلا شكَّ أيضاً بأنَّ اللفظَ فيــهِ غيرُ عامٍّ بمنطوقهِ للصورتين ، ولا بمفهومهِ ؛ وإنَّما النزاعُ في عمومهِ بالنسبةِ إلى جميع صوَرِ السكوتِ وحاصلُ النزاعِ أيضاً فيهِ أيلٌ إلى اللفظِ ، كما سبق في مفهومِ الموافقة

المسألة الخامسة عشرة .

العطفُ على العامِّ هل يُوجبُ العمومَ في المعطوفِ ؟ اختلفوا فيهِ ، فمنع أصحابُنا من ذلك ، وأوجبهُ أصحابُ أبي حنيفة رحمهُ الله

ومثالهُ استدلالُ أصحابِنا على أنَّ المسلمَ لا يُقتَلُ بالذميِّ بقولهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « لا يُقتَلُ مُسلمٌ بكافرٍ » وهو عامٌّ بالنسبةِ إلى كلِّ كافرٍ ، حربياً كان أو ذمياً

فقال أصحابُ أبي حنيفة : لو كان ذلك عاماً للذميِّ ، لـكان المعطوفُ عليــهِ كذلك ، وهو قولهُ « ولا ذو عهدٍ في عهدهِ » ضرورة الاشتراك بين المعطوفِ والمعطوف عليهِ في الحكمِ وصفتهِ ، وليس كذلك ، فإنَّ الـكافرَ الذي لا يُقتَلُ بهِ المعاهَدُ

إنّما هو الكافرُ الحربى دون الذمىّ

احتجّ أصحابُنا بثلاثةِ أُمورٍ :

الأول أنّ المعطوفَ لا يستقلُّ بنفسهِ فى إفادةِ حكمهِ ؛ واللفظُ الدالُّ على حكمِ المعطوفِ عليهِ لا دلالةَ لهُ على حكمِ المعطوفِ بصريحهِ، وإنما أُضمر حكمُ المعطوفِ عليهِ فى المعطوفِ، ضرورةَ الإفادةِ، وحذراً من التعطيلِ. والإضمارُ على خلافِ الأصلِ، فيجبُ الاقتصارُ فيهِ على ما تندفعُ بهِ الضرورةُ، وهو التشريكُ فى أصلِ الحكمِ دونَ تفصيلهِ من صفةِ العمومِ وغيرهِ، تقليلاً لمخالفةِ الدليل

الثانى أنّهُ قد ورد عطفُ الخاصّ على العامّ فى قولهِ تعالى « والمطلّقاتُ يتربّصنَ بأنفسهنّ ثلاثةَ قُروءٍ » فإنّهُ عامٌّ فى الرجعية والبائن ، وقولُهُ « وبعولتهنّ أحقُّ بردّهنّ» خاص . وورد عطفُ الواجبِ على المندوبِ فى قولهِ تعالى « فكاتبوهم » فإنّهُ للندبِ، وقولهِ « وآتوهُم من مال اللهِ الذى آتاكم » للإيجاب ؛ وورد عطفُ الواجبِ على المُباحِ فى قولهِ تعالى « كلوا من ثمرهِ إذا أثمر » فإنّهُ للإباحة وقوله « وأتوا حقّهُ » للإيجاب . ولو كان الأصل هو الاشتراكُ فى أصلِ الحكمِ وتفصيلهِ، لكان العطفُ فى جميع هذهِ المواضعِ على خلافِ الأصلِ، وهو ممتنعٌ

الثالثُ أنَّ الاشتراكَ فى أصلِ الحكمِ متيقَّنٌ، وفى صفتهِ محتملٌ، فجَعْلُ العطفِ أصلاً فى المتيقَّنِ دون المحتمل أولى

فإن قيل ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بما يدلُّ على وجوبِ التشريكِ بينهما فى أصلِ الحكم وتفصيلهِ؛ وبيانُهُ من وجهين :

الأول أنَّ حرفَ العطفِ يُوجبُ جعلَ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ فى حكمِ جملةٍ واحدةٍ ، فالحكمُ على أحدهما يكون حكماً على الأُخرى

الثانى أنَّ المعطوفَ إذا لم يكنْ مستقلاًّ بنفسهِ ، فلا بُدَّ من إضمارِ حكمِ المعطوفِ عليهِ فيهِ ، لتحقُّقِ الإفادة . وعند ذلك لا يخلو إمَّا أن يُقالَ بإضمارِ كلِّ ما ثبتَ للمعطوفِ عليهِ للمعطوف، أو بعضهِ ، لا جائزٌ أنْ يُقالَ بالثانى لأنَّ الإضمارَ إمَّا لبعضٍ مُعيَّنٍ أو غيرِ مُعيَّنٍ؛ القولُ بالتعيينِ ممتنعٌ ، إذ هو غيرُ واقعٍ من نفسِ العطفِ . كيف وإنَّهُ ليسَ البعضُ أولى من البعضِ الآخرِ ، والقولُ بعدمِ التعيينِ مُوجِبٌ للإبهام والإجمال فى الكلام ، وهو خلافُ الأصلِ ، فلم يبقَ سوى القسمِ الأول ، وهو المطلوبُ

قلنا : جوابُ الأول أنَّ العطفَ يُوجِبُ جعلَ المعطوفِ والمعطوفِ عليهِ فى حكمِ جملةٍ واحدةٍ ، فيما فيهِ العطفُ أو فى غيرهِ ؟ الأولُ مُسلَّمٌ ، والثانى ممنوعٌ؛ فلِمَ قلتم إنَّ ما زادَ على أصلِ الحكمِ

مُعتبَرٌ في العطفِ إذْ هو محلُّ النزاعِ

وجوابُ الثاني أن نقول بالتشريكِ في أصلِ الحكمِ المذكورِ دون صفتهِ، وهو مدلولُ اللفظِ من غيرِ إبهامٍ ولا إجمالٍ

المسألة السادسة عشرة

إذا وردَ خطابٌ خاصٌّ بالنبيِّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، كقوله تَعالى « يا أيُّها المزمل قُمِ الليلَ، يا أيُّها المُدَّثِّرُ قُمْ، فانْذِرْ يا أيُّها النَّبيُّ اُتَّقِ اللهَ، لئن أشركتَ ليَحبَطَنَّ عملُك » لا يعمُّ الأُمَّةَ ذلك الخطابُ عند أصحابِنا، خلافاً لأبي حنيفة وأحمد بنِ حنبل وأصحابهما في قولِهم إنَّهُ يكونُ خطاباً للأُمَّةِ، إلاَّ ما دلَّ الدليلُ فيهِ على الفرقِ

ودليلُنا في ذلك أنَّ الخطابَ الوارد نحو الواحدِ موضوعٌ في أصلِ اللغةِ لذلك الواحدِ، فلا يكونُ مُتناوِلاً لغيرهِ بوضعهِ. ولهذا فإنَّ السيِّدَ إذا أمر بعضَ عبيدهِ بخطابٍ يخصُّهُ لا يكونُ أمراً للباقين. وكذلك في النهي والاخبار وسائرِ أنواع الخطاب. كيف وإنَّهُ من المُحتَملِ أن يكون الأمرُ للواحدِ المعيَّنِ مصلحةً لهُ، وهو مفسدةٌ في حقِّ غيرهِ؛ وذلك كما في أمرِ الطبيبِ لبعض الناسِ بشربِ بعضِ الأدويةِ، فإنَّهُ لا يكونُ ذلك أمراً لغيرهِ

لاحتمالِ التفاوت بينَ الناسِ فى الأَمزجةِ والأحوالِ المقتضيةِ لذلك الأمر . ولهذا خُصَّ النَّبىُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، بأحكامٍ لم يُشاركهُ فيها أحدٌ من أُمَّتهِ، من الواجباتِ والمندوبات، والمحظوراتِ والمباحاتِ؛ ومع امتناعِ اتحادِ الخطاب، وجواز الاختلافِ فى الحكمة والمقصود يمتنعُ التشريكُ فى الحكمِ، اللَّهمَّ إلَّا أنْ يقومَ دليلٌ من خارجٍ يدلُّ على الاشتراكِ فى العلَّةِ الداعية إلى ذلك الحكمِ؛ فالاشتراكُ فى الحكمِ يكونُ مستنداً إلى نفسِ القياس، لا إلى نفسِ الخطاب الخاصّ بمحلِّ التنصيص، أو دليل آخر

فان قيلَ: نحنُ لا نُنكِرُ أنَّ الخطابَ الخاصَّ بالواحدِ لا يكونُ خطاباً لغيرهِ مُطلقاً، بل المدَّعى أنَّ من كان مُقدَّماً على قومٍ، وقد عُقِدَتْ لهُ الولايةُ والإمارةُ عليهم، وجُعِلَ لهُ منصبُ الإقتداء بهِ، فإنَّهُ إذا قيل لهُ «اركبْ لمناجزةِ العدوِّ، وشنَّ الغارةِ عليهِ وعلى بلادِهِ» فإنَّ أهلَ اللغةِ يعدُّونَ ذلك أمراً لاتباعهِ وأصحابهِ . وكذلك إذا أُخبر عنهُ بأنَّهُ قد فتح البلدَ الفلانى، وكسر العدوَّ، فإنَّهُ يكون إخباراً عن أتباعهِ أيضاً . والنبىُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، ممَّن قد ثبت كونُهُ قدوةً للأُمَّة ومتَّبعاً لهم؛ فأمرُهُ ونهيُهُ يكونُ أمراً ونهياً لأمتهِ، إلَّا ما دلَّ الدليلُ فيهِ على الفرقِ .

ويدلُّ على صحّةِ ما ذكرناهُ قولهُ تعالى « يا أيُّها النَّبيُّ إذا طلّقتُمُ النساءَ فطلقوهنَّ لعدّتهنَّ » ولم يقلْ « إذا طلّقتَ النساءَ فطلقهنَّ » وذلك يدلُّ على أنَّ خطابَهُ خطابٌ لأُمّتهِ وأيضاً قولهُ تعالى: فلمّا قَضَى زيدٌ منها وطراً، زوّجْناكَها، لكَيْلا يكون على المؤمنين حرجٌ في أزواجِ أدعيائهم إذا قَضَوْا منهنَّ وطرا » أخبرهُ أنّهُ إنّما أباحَهُ ذلك ليكونَ ذلك مُباحاً للأُمّةِ؛ ولو كانت الاباحة خاصة بهِ، لما انتفى الحرجُ عن الأُمّة . وأيضاً فإنّهُ قد ورد الخطابُ بتخصيصهِ، عليهِ السلامُ، بأحكامٍ دون أُمّتهِ كقولهِ تعالى «وامرأةً مؤمنةً إن وهبتْ نفسَها للنبيّ» إلى قولهِ «خالصةً لك من دون المؤمنين » وكقولهِ تعالى « ومن الليلِ فتهجد بهِ نافلة لك » ولو لم يكنِ الخطابُ المطلقُ لهُ خطاباً لأُمّتهِ، بل خاصاً بهِ، لما احتيج الى بيانِ التخصيصِ بهِ ههنا

وما ذكرتموهُ من احتمال التفاوُتِ في المصلحة والمفسدةِ، فغيرُ قادحٍ مع ظهورِ المشاركةِ في الخطابِ، كما تقرّر. ولهذا، جازَ تكليفُ الكلِّ مع هذا الاحتمالِ، لظهورِ الخطابِ، وجاز تعديةُ الحكمِ من الأصلِ الى الفرعِ عندَ ظنِّ الاشتراكِ في الداعى مع احتمالِ التفاوتِ بين الأصل والفرعِ في المصلحةِ والمفسدةِ

والجوابُ لا نُسلِّمُ أنَّ أمرَ المقدَّم يكونُ أمراً لاتباعِهِ لغةً؛ ولهذا فإنَّهُ يصحُّ أن يُقالَ: أُمِرَ المُقدَّمَ، ولمَ يأمرِ الاتباعَ، وانهُ لو حلفَ أنَّهُ لم يأمرِ الأتباع لم يَحنثْ بالإجماعِ. ولو كان أمرُهُ للمقدَّمِ أمراً لاتباعِهِ لحَنِثَ؛ نعم غايتهُ أنَّهُ يُفهم عند أمرِ المقدم بالركوبِ وشنِّ الغـارةِ لزومُ توقُّفِ مقصودِ الأمر على اتباعِ أصحابِهِ لهُ، فكانَ ذلكَ من بابِ الاستلزامِ، لا من بابِ دلالةِ اللفظِ مُطابقةً ولا ضمناً، ولا يلزمُ مثلهُ في خطابِ النبيِّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، بشيءٍ من العباداتِ، أو بتحريمِ شيءٍ من الأفعال، أو إباحتِها، من حيث إنَّهُ لا يتوقَّفُ المقصودُ من ذلك على مُشاركةِ الأُمّةِ لهُ في ذلك

وقولهُ تعالى «إذا طلَّقتمُ النساءَ» فخطابٌ عامٌّ مع الكلِّ على وجهٍ يدخلُ فيهِ النبيُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، وغيرُهُ من الأُمَّةِ؛ وتخصيصُ النبيِّ في أوَّلِ الآية بالنداء جرى مجرى التشريفِ والتكريمِ لهُ. كيف وانَّ في الآية ما يدلُّ على أنَّ خطابَ النبيِّ لا يكونُ خطاباً للأُمَّةِ، فإنَّهُ لو كان كذلك، لما احتيجَ إلى قولهِ «طلقتم النساءَ فطلقوهنَّ» لأنَّ قولَهُ «إذا طلقتَ النساء فطلقهنَّ» كافٍ في خطابِ الأُمَّةِ مع اتّساقهِ مع أوَّلِ الآيةِ

وقولهُ تعالى «فلما قضى زيدٌ منها وطراً» لا حجَّةَ فيهِ على

المقصودِ . وقولهُ «لكى لا يكونَ على المؤمنين حرجٌ» ليسَ فيهِ ما يدلُّ على أنَّ نفىَ الحرَجِ عن المؤمنينِ فى أزواجِ أدعيائِهم مدلولٌ لقولهِ «زوَّجناكها» بل غايتهُ انَّ رفعَ الحرجِ عن النبىّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، كانَ لمقصودِ رفعِ الحرْجِ عن المؤمنين وذلك حاصلٌ بقياسهم عليهِ بواسطة دفعِ الحاجةِ وحصولِ المصلحةِ؛ وعمومُ الخطابِ غيرُ متعيِّنٍ لذلك

وما ذكروهُ من الآيات الدالَّةِ على خصوصيةِ النبىّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، بما ذكروهُ لا يدلُّ على أنَّ مُطلَقَ الخطابِ لهُ عامٌّ لأُمَّتهِ، بل إنَّما كان ذلك لقطعِ إلحاقِ غيرهِ بهِ فى تلك الأحكامِ بطريقِ القياسِ، ولو لم يَرِدِ التخصيصُ، لأمكن الإلحاقُ بطريقِ القياسِ

المسألة السابعة عشرة

اختلفوا فى خطاب النبىّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لأحدٍ من أمتهِ : هل هو خطابٌ للباقين أم لا ؟

فنفاهُ أصحابُنا؛ وأثبتهُ الحنابلةُ وجماعةٌ من الناسِ. ودليلنا ما سبق فى المسألة التى قبلها

فإن قيل : ما ذكرتموهُ مُعارَضٌ بالنصّ، والإجماع، والمعنى

أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى « وما أرسلناكَ إلاَّ كافةً للناس » وقولهُ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « بُعِثْتُ إلى الناسِ كافةً ، وبُعِثْتُ إلى الأحمرِ والأسود » وقولهُ « حُكمِي على الواحدِ حُكمِي على الجماعةِ »

وأمَّا الإجماعُ فاتِّفاقُ الصحابةِ على رجوعِهم فى أحكام الحوادث الى ما حكم بهِ النبيُّ عليهِ السلام . على آحاد الأمَّة . فمن ذلك رجوعهم فى حدِّ الزنا إلى ما حَكَمَ بهِ على (ماعزٍ) ، ورجوعهم فى المفوَّضةِ الى قصَّة (بَرْوَع بنتِ واشقٍ) ، ورجوعهم فى ضربِ الجزيةِ على المجوس إلى ضربه ، عليهِ السلامُ ، الجزيةَ على مجوس هَجَر . ولولا أنَّ حكمهُ على الواحدِ حكمٌ على الجماعةِ ، لما كانَ كذلك

وأمَّا المعنى فهو أنَّ النبيَّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، خصَّص بعضَ الصحابةِ بأحكامٍ دونَ غيره ؛ فمن ذلك قولهُ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم ، لأبى بُرْدة فى التضحيةِ بعَنَاقٍ « تُجزِئُكَ ولا تُجزئُ أحداً بعدَكَ » وقولهُ لأبى بَكْرَة لمَّا دخلَ الصفَّ راكعاً « زادكَ اللهُ حرصاً ولا تعد » وقولهُ لإعرابى زوجهُ بما معهُ من القرآن « هذا لك وليس لأحدٍ بعدَكَ » وتخصيصهُ لخُزيمة بقبولِ شهادتهِ وحدَهُ ، وتخصيصهُ لعبدِ الرحمن بنِ عوف بلبسِ الحرير . ولولا أنَّ الحكمَ

بإطلاقهِ على الواحدِ حكمٌ على الأُمَّةِ، لما احتاجَ الى التنصيصِ بالتخصيص

والجوابُ عن الآيةِ وعن قولهِ « بُعِثْتُ إِلى الناسِ كافةً وإِلى الأحمرِ والأسود » أنَّهُ وإِن كان مبعوثاً إِلى الناسِ كافةً، فبمعنى أنَّهُ يعرفُ كل واحدٍ ما يختصُّ بهِ من الأَحكامِ، كأَحكامِ المريضِ والصحيحِ والمقيمِ والمسافرِ، والحرِّ والعبدِ، والحائضِ والطاهرِ وغيرِ ذلك؛ ولا يلزمُ من ذلك اشتراكُ الكلِّ فيما أثبتَ للبعضِ منهم

وعن قولهِ « حكمى على الواحدِ حكمى على الجماعةِ » أنَّهُ يجبُ تأويلهُ على أنَّ المرادَ بهِ أنَّهُ حكمٌ على الجماعةِ من جهةِ المعنى والقياس، لا من جهةِ اللفظ، لثلاثةِ أُوجهٍ

الأوّل أنَّ الحكمَ هو الخطابُ؛ وقد بيَّنَّا فى المسألة المتقدِّمةِ أنَّ خطابَ الواحدِ ليسَ هو بعينهِ خطاباً للباقين

الثانى أنهُ لو كان بعينهِ خطاباً للباقين، لزمَ منهُ التخصيصُ بإخراجِ من لم يكنْ مُوافِقاً لذلك الواحدِ فى السببِ الموجب للحكمِ عليهِ

الثالث أنَّهُ لو كان خطابهُ المطلقُ للواحدِ خطاباً للجماعةِ، لما احتاج إِلى قولهِ « حكمى على الواحـدِ حكمى على الجماعةِ » أو

كانت فائدتهُ التأكيدَ؛ والأصلُ فى الدلالاتِ اللفظيَّةِ إنَّما هو التأسيسُ. ثمَّ وإن كان حكمهُ على الواحدِ، حكماً على الجماعةِ، فلا يلزمُ اطرادُهُ فى حكمهِ للواحد أن يكونَ حكماً للجماعةِ، فإنَّهُ فرَّقَ بين حكمهِ للواحدِ وحكمهِ عليهِ؛ والخلافُ واقعٌ فى الكلّ

وأمَّا ما ذكروهُ من رجوعِ الصحابةِ فى إحكامِ الوقائعِ إلى حكمهِ على الآحادِ، فلا يخلو إمَّا أن يُقالَ بذلك مع معرفتهم بالتساوِى فى السببِ الموجبِ، أو لا مع معرفتهم بذلك: الثانى خلافُ الإجماع؛ وان كان الأول، فمستندُ التشريكِ فى الحكمِ إنَّما كانَ الاشتراكُ فى السببِ لا فى الخطابِ

وأمَّا المعنى، فقد سبق الجوابُ عنهُ فى المسألةِ المتقدِّمة

المسألة الثامنة عشرة

اتَّفق العلماءُ على أنَّ كلَّ واحدٍ من المذكّرِ والمؤنَّثِ لا يدخلُ فى الجمعِ الخاصّ بالآخر، كالرجالِ والنساء، وعلى دخولِهما فى الجمع الذى لم تظهرْ فيهِ علامةُ تذكيرٍ ولا تأنيثٍ، كالناس. وإنَّما وقعَ الخلافُ بينهم فى الجمعِ الذى ظهرتْ فيهِ علامةُ التذكيرِ، كالمسلمين والمؤمنين، هل هو ظاهرٌ فى دخول الإناثِ فيهِ أو لا؟

فذهبتِ الشافعيَّةُ والأشاعرةُ والجمعُ الكثيرُ من الحنفيةِ

والمعتزلة الى نفيهِ . وذهبتِ الحنابلةُ وابنُ داود وشذوذٌ من الناس إلى إثباتهِ

احتجّ النافون بالكتابِ، والسنّة، والمعقول :

أماَّ الكتابُ فقولهُ تعالى «إنَّ المسلمين والمسلماتِ، والمؤمنينَ والمؤمناتِ» عطفَ جمعَ التأنيثِ على جمع المسلمين والمؤمنين، ولو كان داخلاً فيهِ، لما حَسُنَ عطفهُ عليهِ، لعدمِ فائدتهِ

وأماَّ السنّةُ فما رُوِى عن أُم سلمة أنها قالت «يا رسولَ اللهِ، إنَّ النساء قلنَ : ما نرى اللهَ ذكر إلاَّ الرجالَ فأنزل اللهُ : إنَّ المسلمينَ والمسلماتِ» الآية . ولو كنَّ قد دخلنَ فى جمعِ التذكير، لكنَّ مذكوراتٍ، وامتنعت صحّةُ السؤال والتقرير عليهِ .
وأيضاً ما رُوِىَ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، أنَّهُ قال « ويلٌ للذين يَمسُّون فروجَهم، ثمّ يصلُّونَ، ولا يتوضَّؤُن » فقالت عائشة « هذا للرجال فما للنساء ؟ » ولولا خروجهنّ من جمعِ الذكورِ، لما صحّ السؤالُ ولا التقريرُ من النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم

وأماَّ المعقولُ، فهو أنَّ الجمع تضعيفُ الواحد؛ فقولنا « قام » لا يتناولُ المؤنّث بالإجماع . فالجمعُ الذى هو تضعيفهُ، كقولنا « قاموا » لا يكونُ متناولاً لهُ

فإن قيل : أمَّا الآيةُ فالعطفُ فيها لا يدلُّ على عدَم دخولِ الإناثِ فى جمعِ التذكيرِ؛ قولكم: لا فائدةَ فيهِ، ليس كذلك، إذِ المقصودُ منهُ إنَّما هو الإتيانُ بلفظٍ يخصُّهنَّ تأكيداً، فلا يكون عرياً عن الفائدةِ

وأمَّا سؤالُ أُمِّ سلمة وعائشة، فلم يكنْ لعدمِ دخولِ النساء فى جمعِ الذكور، بل لعدَمِ تخصيصهنَّ بلفظٍ صريحٍ فيهنَّ، كما ورد فى المذكر

وأمَّا قولكم إنَّ الجمعَ تضعيفُ الواحدِ فسلَّمٌ، ولكنْ لِمَ قلتم بامتناعِ دخولِ المؤنّث فيه، مع أنَّهُ محلُّ النزاعِ

والذى يدلُّ على دخولِ المؤنَّثِ فى جمعِ التذكيرِ ثلاثةُ أُمورٍ:

الأول أنَّ المألوفَ من عادةِ العربِ أنَّهُ إذا اجتمعَ التذكيرُ والتأنيثُ غلَّبوا جانبَ التذكيرِ . ولهذا فإنَّهُ يُقالُ للنساء إذا تمحضن : أُدخلن؛ وإن كان معهنَّ رجلٌ، قيل : ادخلوا . قال اللهُ تعالى لآدم وحواء وإبليس «قُلْنا اهبِطُوا منها جميعاً» كما أُلِفَ منهم تغليبُ جمعِ من يعقلُ إذا كان معهُ من لا يعقلُ . ومنهُ قولهُ تعالى « والله خلق كلَّ دابةٍ من ماء، فمنهم من يمشى على بطنهِ » بل أبلغُ من ذلك أنَّهم إذا وصفُوا ما لا يعقلُ بصفةِ من يعقلُ غلَّبوا فيهِ من يعقلُ . ومنهُ قولهُ تعالى « أحَدَ عشَرَ كوكباً والشمسَ

والقمرَ رأيتهم لى ساجدين » جَمَعهم جمعَ من يعقلُ لوصفهم بالسجودِ الذى هو صفةُ من يعقل . وكتغليبهم الكثرةَ على القلةِ حتى إنهم يصفون بالكرَمِ والبخل جمعاً أكثرُهم متّصِفٌ بالكرمِ أو البخل . وكتغليبهم فى التثنيةِ أحد الاسمين على الآخر، كقولهم « الأَسودان » للتمرِ والماء ، و « العَمران » لأبى بكر وعمر ، و « القمران » للشمس والقمر

الثانى أنَّهُ يُستهجَنُ من العربىّ أن يقولَ لأهلِ حلة أو قريةٍ « أنتم آمنونَ ، ونساؤكم آمناتٌ » لحصول الأمن للنساء بقوله « أنتم آمنون » ولولا دخولهنّ فى قولهِ « أنتم آمنون » لما كان كذلك . وكذلك لا يحسنُ منـهُ أن يقولَ لجماعةٍ فيهم رجالٌ ونساءٌ « قوموا وقُمْنَ » بل لو قال « قوموا » كان ذلك كافياً فى الأمر للنساء بالقيام . ولولا دخولهنّ فى جمعِ التذكيرِ ، لما كان كذلك

الثالث أنَّ أكثرَ أوامرِ الشرعِ بخطاب المذكّر مع انعقادِ الإجماعِ على أنَّ النساء يُشاركْنَ الرجال فى أحكامِ تلك الأوامر؛ ولو لم يدخلْنَ فى ذلك الخطابِ ، لما كان كذلك

والجوابُ : قولُهم فى الآيةِ : فائدةُ التخصيصِ بلفظٍ يخصهنّ التأكيد — قلنا : لو اعتقدنا عدَمَ دخولهنّ فى جمعِ التذكيرِ ،

كانت فائدة تخصيصهنّ بالذكرِ التأسيسِ؛ ولا يخفى أنّ فائدةَ التأسيسِ أولى فى كلامِ الشارعِ

قولهم: سؤالُ أمّ سلمة وعائشة إنّما كانَ لعدَمِ تخصيصِ النساء بلفظٍ يخصهنّ، لا لعدم دخولِ النساء فى جمعِ التذكير، ليس كذلك: أمّا سؤالُ أم سلمة فهو صريحٌ فى عَدَمِ الذكرِ مطلقاً، لا فى عدمَ ذكر ما يخصهنّ، بحيث قالت «ما نرى اللهَ ذكرَ إلاّ الرجالَ» ولو ذكر النساء، ولو بطريقِ الضمنِ، لما صحّ هذا الإخبارُ على إطلاقهِ. وأمّا حديثُ عائشة، فلأنها قالت «هذا للرجالِ» ولو كانَ الحكمُ عاماً، لما صحّ منها تخصيصُ ذلك بالرجالِ

قولهم: المألوفُ من عادةِ العرب تغليبُ جانبِ التذكيرِ، مُسلَّمٌ؛ ونحنُ لا نُنازعُ فى أنّ العربىّ إذا أراد أن يُعبِّرَ عن جمعٍ، فيهم ذكورٌ وأُناث، أنّهُ يُغلِّبُ جانبَ التذكير، ويُعبِّرُ بلفظِ التذكيرِ، ويكون ذلك من باب التجوُّز؛ وإنّما النزاعُ فى أنّ جمع التذكيرِ إذا أُطلقَ، هل يكونُ ظاهراً فى دخولِ المؤنّث ومستلزماً لهُ أو لا؛ وليس فيما قيلَ ما يدلُّ على ذلكِ. وهذا كما أنّهُ يصحُّ التجوُّزُ بلفظِ الأسدِ عن الإنسانِ، ولا يلزمُ أن يكونَ ظاهراً فيهِ، مهما أُطلِقَ

فإن قيل : إذا صحَّ دخولُ المؤنثِ فى جمعِ المذكر، فالأصلُ أن يكونَ مُشعراً بهِ حقيقةً، لا تجوُّزاً

قلنا : ولو كان جمعُ التذكيرِ حقيقةً للذكورِ والإناثِ، مع انعقادِ الإجماعِ على أنَّهُ حقيقةٌ فى تمحضِ الذكورِ، كان اللفظُ مشترَكاً، وهو خلافُ الأصلِ

فإن قيل : ولو كان مجازاً لزمَ الجمعُ بينَ الحقيقةِ والمجازِ فى لفظٍ واحدٍ لدخولِ المسمَّى الحقيقى فيهِ، وهُم الذكور، وهو ممتنعٌ

قلنا : ليس كذلك، فإنَّهُ لا يكونُ حقيقةً فى الذكورِ، إلاَّ مع الاقتصارِ. وأمَّا إذا كان جزءاً من المذكورِ، لا مع الاقتصار فلا. كيف وإنَّا لا نُسلِّمُ امتناعَ الجمعِ بين الحقيقةِ والمجازِ، كما سبق تقريرُهُ

وأمَّا الوجهُ الثانى، فإنَّما استُهجِنَ من العربىِّ أن يقولَ «أنتم آمنون، ونساؤكم آمناتٌ» لأنَّ تأمينَ الرجالِ يستلزمُ الأمنَ من جميعِ المخاوفِ المتعلِّقةِ بأنفسهم وأموالهم ونسائِهم؛ فلو لم تكنِ النساء آمناتٍ، لما حصلَ أمنُ الرجالِ مطلقاً، وهو تناقُضٌ. أمَّا أنَّ ذلك يدلُّ على ظهورِ دخولِ النساء فى الخطاب، فلا؛ وبهِ يظهرُ لزومُ أمنِ النساء من الاقتصارِ على قولِهِ للرجال «أنتم آمنون»

وأمَّا الوجهُ الثالث فغيرُ لازمٍ؛ وذلك أنَّ النساء وإن شاركنَ الرجالَ فى كثيرٍ من أحكام التذكير، فيفارقنَ للرجالِ فى كثيرٍ من الأحكامِ الثابتةِ بخطابِ التذكير، كأحكامِ الجهاد فى قولهِ تعالى «وجاهدوا فى اللهِ حقَّ جهادِهِ» وأحكام الجمعة فى قوله تعالى «إذا نُودِيَ للصلاةِ من يوم الجمعة فاْسعوا إلى ذكرِ اللهِ، وذَرُوا البيعَ» إلى غير ذلك من الأحكامِ. ولو كان جمع التذكيرِ مقتضياً لدخولِ الأناثِ فيهِ، لكانَ خروجهنَّ عن هذهِ الأوامرِ على خلافِ الدليل، وهو ممتنعٌ؛ فحيثُ وقعَ الاشتراكُ تارةً، والافتراقُ تارةً، علِمَ أنَّ ذلك إنَّما هو مستندٌ إلى دليلٍ خارجٍ، لا إلى نفسِ اقتضاء اللفظ لذلك

المسألة التاسعة عشرة

إذا وردَ لفظٌ عامٌّ لم تظهرْ فيهِ علامةُ تذكيرٍ ولا تأنيثٍ سوى لفظِ الجمعِ، مثل (من) فى الشرط والجزاء، هل يعمُّ المذكَّر والمؤنَّث؟

اختلفوا فيهِ: فأثبتهُ الأكثرونَ؛ ونفاهُ الأقلُّون

والمختار تفريعاً على القولِ بالعمومِ دخولُ المؤنَّثِ فيهِ. ودليلهُ أنَّهُ لو قال القائلُ لعبدِهِ «من دخلَ داري فأكرمْهُ» فإنَّ العبدَ

يُلامُ بإخراجِ الداخلِ من المؤنّثاتِ عن الإكرام، ويُلامُ السّيدُ بلومِ العبـدِ بإكرامهنّ. وكذلك الحكمُ فى النذرِ والوصيّةِ. والأصلُ فى كلّ ما فُهِمَ من اللفظِ أن يكونَ حقيقةً فيهِ، لامجازاً

فإن قيل: التعميمُ فيما ذكرتموهُ إنّما فُهِمَ من قرينةِ الحالِ، وهى ما جرَتْ بهِ العادةُ من مقابلةِ الداخلِ إلى دارِ الإنسانِ والحلولِ فى منزلِهِ بالإكرام، فكان ذلكَ من بابِ المجازِ، لا أنّهُ من مقتضياتِ اللفظِ حقيقةً

قلنا: هذا باطلٌ بما لو قال «من دخلَ دارِى فأهنهُ» فإنّهُ يُفهَمُ منهُ العمومُ، وإن كان على خلافِ القرينةِ المذكورة. وكذا لو قال لهُ «من قالَ لك ألِف، فقلْ لهُ ب» فإنّهُ لا قرينةَ أصلاً، والعمومُ مفهومٌ منهُ، فدلّ على كونِهِ حقيقةً فيهِ

المسألة العشرون

اختلفوا فى دخولِ العبدِ تحت خطابِ التكاليفِ بالألفاظِ العامّةِ المُطلَقةِ، كلفظ الناسِ والمؤمنين، فأثبتـهُ الأكثرون، ونفاهُ الأقلُّونَ، إلاّ بقرينةٍ ودليلٍ يخصّهُ. ومنهم من قالَ بدخولِهِ فى العموماتِ المثبتـةِ لحقوقِ اللهِ دونَ حقوقِ الآدميّين، وهو منسوبٌ الى أبى بكر الرازى من أصحابِ أبى حنيفة

والمختارُ إنّما هو الدخولُ ، وذلك لأنَّ الخطابَ إذا كان بلفظِ الناسِ أو المؤمنين ، فهو خطابٌ لكلّ مَنْ هُو من الناسِ والمؤمنين ، والعبدُ من الناس والمؤمنين حقيقةً ، فكان داخلاً فى عموماتِ الخطاب بوضعِه لغةً ، إلاّ أن يدلّ دليلٌ على إخراجِه منهُ

فإن قيلَ : العبدُ ، من حيثِ هو عبدٌ ، مالٌ لسيدِهِ ، ولذلك يَتَمكّنُ من التصرُّف فيهِ حسبَ تصرُّفهِ فى سائرِ الأموالِ ؛ وإذا كان مالاً ، كان بمنزلةِ البهائم ، فلا يكونُ داخلاً تحتَ عمومِ خطابِ الشارع . سلّمنا أنّهُ ليسَ كالبهائم ، إلاّ أنَّ أفعالهُ التى يتعلّقُ بها التكليفُ ، ويحصلُ بها الامتثالُ ، مملوكةٌ لسيّدِهِ ، ويجبُ صرفُها الى منافعهِ بخطابِ الشرعِ ، فلا يكونُ الخطابُ متعلّقاً بصرفها إلى غير منافع السيّدِ ، لما فيهِ من التناقضِ . سلمنا عدمَ التناقُضِ ، غيرَ أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على إخراجِ العبدِ عن مطلقِ الخطابِ العامّ بالجهادِ والحجّ والعمرة والجمعةِ والعمومات الواردة بصحّةِ التبرُّعِ والإقرار بالحقوقِ البدنية والمالية ، ولو كان داخلاً تحتَ عمومِ الخطابِ بمطلقهِ ، لكان خروجهُ عنها فى هذهِ الصورِ على خلافِ الدليلِ . سلّمنا إمكانَ دخولهِ تحتَ مُطلقِ الخطابِ لغةً ، إلاّ أنَّ الرقّ مقتضٍ لإخراجهِ عن عموماتِ الخطابِ بطريقِ التخصيصِ ؛ وبيانُهُ أنّهُ صالحٌ لذلك من حيثِ إنّهُ

مكلفٌ بشَغلِ جميعِ أوقاتِهِ بخدمةِ سيّدِهِ بخطابِ الشرعِ ؛ وحقُّ السيّدِ مقدَّمٌ على حقِّ اللهِ تعالى لوجهين :

الأول أنَّ السيّدَ متمكنٌ من منعِ العبدِ من التطوُّعِ بالنوافلِ ، معَ أنَّها حقٌّ للهِ تعالى، ولولا أنَّ حقَّ السّيدِ مرجَّحٌ، لما كان كذلك

الثانى أنَّ حقَّ اللهِ تعالى مبنيٌّ على المسامحةِ والمساهلةِ، لأنَّهُ لا يتضرَّرُ بفواتِ حقوقِهِ ، ولا ينتفعُ بحصولها ، وحق الآدميّ مبنيٌّ على الشحِّ والمضايقة ، لأنَّهُ ينتفع بحصوله ويتضرَّر بفواته

والجواب عن السؤالِ الأوّل : أنَّ كونَ العبدِ مالاً مملوكاً لا يُخرجهُ عن جنسِ المكلَّفين ، إلى جنسِ البهائم ، وإلاَّ لما توجَّهَ نحوهُ التكليفُ بالخطابِ الخاصِّ بالصلاةِ والصوم ونحوِهِ ، وهو خلافُ الإجماع

وعن السؤال الثانى : لا نُسلِّمُ أنَّ السّيدَ مالكٌ لصرفِ منافعِ العبدِ إليهِ فى جمعِ الأوقاتِ ، حتى فى وقتِ تضايق وقتِ العبادةِ المأمور بها ، بل فى غيرهِ . وعلى هذا ، فلا تناقُضَ

وعن الثالث : أنَّ ذلك لا يدلُّ على إخراجِ العبدِ عن كونِ العموماتِ متناولةً لهُ لغةً ، لما بيَّنَّاهُ ، بل غايتهُ أنهُ خصَّ بدليل ؛ والتخصيصُ غيرُ مانعٍ من العمومِ لغةً . ولا يخفى أنَّ القولَ بالتخصيصِ ، أولى من القول برفعِ العموم لغةً مع تحقُّقِهِ ، وصار

كما فى تخصيصِ المريضِ والحائضِ والمسافرِ عن العموماتِ الواردةِ بالصومِ والصلاةِ والجمعةِ والجهادِ

وعن الرابع بمنعِ تعلُّقِ حقِّ السّيدِ بمنافعـهِ المصروفةِ إلى العبادات المأمور بها عندَ ضيقِ أوقاتِها، كما سبق؛ والرقُّ، وإن اقتضى ذلك لمناسبتهِ واعتبارهِ، فلا يقعُ في مقابلةِ الدلالةِ النصيّةِ على العبادةِ فى ذلك الوقتِ، لقوّةِ دلالةِ النصوصِ على دلالةِ ما الحجةُ بهِ مستندةٌ اليها . والنصوصُ، وإن كانت متناولةً للعبدِ بعمومها، إلاَّ أنّها متناولةٌ للعبادةِ فى وقتها المعيَّن بخصوصها . والرقُّ وإن كان مقتضياً لحقِّ السّيدِ بخصوصِهِ، إلاَّ أن اقتضاءهُ لذلك الحقّ فى وقتِ العبادةِ بعمومـهِ، فيتقابلانِ، ويسلمُ الترجيحُ بالتنصيص، كما سبق

قولهم: حقُّ الآدمىّ مرجّحٌ على حقِّ اللهِ تعالى، لا نُسلّمُ ذلك مُطلقاً . ولهذا، فإنّ حقّ الله تعالى مرجّحٌ على حقِّ السّيدِ فيما وجبَ على العبدِ بالخطاب الخاصّ بهِ إجماعاً، وبهِ يندفعُ ما ذكروهُ من الترجيح الأول

قولهم فى الترجيح الثانى: إنّ السّيد يتمكنُ من منعِ العبدِ من التنفل؛ قلنـا، وإنْ أوجبَ ذلك ترجحَ جانبِ حقِّ السّيدِ على حقوقِ اللهِ تعالى فى النوافلِ، فغيرُ موجبٍ لترجُّحهِ عليهِ فى الفرائضِ

المسألة الحادية والعشرون

ورودُ الخطابِ على لسانِ الرسولِ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلَّم، بقولهِ « يا أيُّهـا الذين آمنوا، يا أيُّها الناسُ، يا عبادى » يُدخِلُ الرسولَ فى عمومهِ عندنا، وعنـد أكثر العلماء، خلافاً لطائفةٍ من الفقهاء والمتكلمين. ومنهم من قال: كلُّ خطابٍ وردَ مُطلقاً، ولم يكنِ الرسولُ مأموراً فى أوّلهِ بأمرِ الأُمّـةِ بهِ، كهذهِ الآياتِ، فهو داخلٌ فيـهِ؛ وإليهِ ذهبَ أبو بكر الصَّيْرفى والحَليمى من أصحابِ الشافعى.

حجـّةُ من قال: يدخلُ فى العمومِ، وهو المختارُ، حجّتانِ

الأُولى أنَّ هذهِ الصيَغَ عامّـةٌ لـكلّ إنسانٍ، وكلِّ مؤمنٍ، وكلّ عبدٍ؛ والنبىُّ، صلّى اللهُ عليـهِ وسلَّم، سيّدُ الناسِ والمؤمنين والعبادِ؛ والنبوّةُ غيرُ مُخرجةٍ لهُ عن إطلاقِ هذهِ الأسماء عليهِ، فلا تكونُ مُخرجةً لهُ عن هذهِ العموماتِ

الحجّـة الثانية، أنّهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، كان إذا أمرَ الصحابةَ بأمرٍ، وتخلّفَ عنـهُ ولم يفعلْهُ، فإنّهم كانوا يسألونَهُ « ما بالك لم تفعلْهُ؟ » ولو لم يعقلوا دخولهُ فيما أمرهم بهِ، لما سألوهُ عن ذلك. وذلك، كما رُوِىَ عنهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنّهُ أمرَ أصحابهُ بفسخ

الحجّ إلى العمرةِ، ولم يفسخ، فقالوا لهُ «أمرتنا بالفسخِ، ولم تفسخ» ولم ينكرْ عليهم ما فهموهُ من دخولهِ فى ذلك الأمرِ، بل عدلَ الى الاعتذار، وهو قولهُ «إنى قلدتُ هديا» ورُوِىَ عنهُ أنّهَ قال «لو استقبلتُ من أمرى ما استدبرتُ، لما سقتُ الهدى ولَجعلتها عمرة»

فإنْ قيل: يمنعُ أن يكونَ النبىُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، داخلاً تحتَ عمومِ هذهِ الأوامرِ ثلاثةُ أوجهٍ:

الأول أنّهُ إذا كان النّبىُّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، آمراً لأُمّتهِ بهذهِ الأَوامرِ، فلو كان مأموراً بها، لزم من ذلك أن يكونَ بخطابٍ واحدٍ آمراً ومأموراً، وهو ممتنعٌ، ولأنهُ يلزمُ أن يكونَ آمراً لنفسهِ، وأمرُ الإنسانِ لنفسه ممتنعٌ لوجهين:

الأول أنّ الأمرَ طلبُ الأعلى من الأدنى، والواحدُ لا يكون أعلى من نفسهِ وأدنى منها

الثانى أنّهَ وقعَ الاتفاقُ على أن أمر الإنسانِ لنفسهِ على الخصوصِ ممتنعٌ؛ فكذلك أمرُهُ لنفسهِ على العموم

الثانى من الوجوهِ الثلاثةِ أنّهُ يلزمُ من ذلك أن يكونَ بخطابٍ واحدٍ مُبلِغاً ومُبلَّغاً إليهِ، وهو محالٌ

الثالث أنّ النبىَّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، قد اختُصّ بأحكامٍ

لم تشاركهُ فيها الأُمّةُ كوجوبِ ركعتى الفجرِ والضُحى والأضحى وتحريم الزكاةِ عليهِ وأُبيحَ لهُ النكاح بغير ولىّ ولا مهرٍ ولا شهودٍ، والصفى من المغنم، ونحوه من الخصائص؛ وذلك يدلُّ على مزيّتهِ وانفرادهِ عن الأُمّةِ فى الأحكام التكليفيـة، فلا يكونُ داخلاً تحتَ الخطابِ المتناولِ لهم

قلنا: جوابُ الأولِ أنَّ ما ذكروهُ مبنىٌّ على كونِ الرسولِ آمراً، وليس كذلك، بل هو مُبلّغٌ لأمرِ اللهِ، وفرقٌ بين الآمرِ والمبلّغ للأمرِ. ولهذا، أعاد صيغَ الأوامرِ لهُ بالتبليغ، كقولهِ « قل أُوحى إلىّ، واتلُ ما أُوحى اليك » ونحوه

وجواب الثانى أنّهُ مُبلّغٌ للأمّةِ بما وردَ على لسانهِ، وليس مُبلّغاً لنفسهِ بذلك الخطابِ؛ بل بما سمعهُ من جبريلَ، عليهِ السلامُ

وجوابُ الثالث أنَّ اختصاصَهُ ببعضِ الأحكامِ غيرُ موجبٍ لخروجهِ عن عمومات الخطاب. ولهذا، فإنَّ الحائضَ والمريضَ والمسافرَ والمرأةَ، كلٌّ واحدٍ قد اختصَّ بأحكامٍ لا يشاركهُ غيرهُ فيها، ولم يخرجْ بذلك عن الدخولِ فى عموماتِ الخطاب، واللهُ أعلم بالصواب

المسألة الثانية والعشرون

الخطابُ الواردُ شفاهاً فى زمن النبىّ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، والأوامرُ العامّةُ، كقوله تعالى « يا أيُّها الناسُ، ويا أيُّها الذين آمنوا » ونحوه، هل يخصُّ الموجودين فى زمنِهِ، أو هو عامٌّ لهم، ولمن بعدهم ؟

اختلفوا فيه : فذهبَ أكثرُ أصحابِنا وأصحاب أبى حنيفة والمعتزلة الى اختصاصهِ بالموجودين فى زمنِ رسولِ الله، صلّى الله عليه وسلّم، ولا يثبتُ حكمُهُ فى حقّ من بعدَهم إلاّ بدليلٍ آخر. وذهبتِ الحنابلةُ وطائفةٌ من السالفين والفقهاء إلى تناوُلِ ذلك لمن وُجِدَ بعدَ عصرِ النّبىّ، صلى اللهُ عليه وسلّم

حجّةُ النافين من وجهين :

الأول أنّ المخاطبةَ شفاهاً بقوله تعالى «يا أيُّها الناسُ، ويا أيُّها الذين آمنوا» تستدعِى كونَ المخاطبِ موجوداً أهلاً للخطاب انساناً مؤمناً، ومنْ لم يكنْ موجوداً فى وقت الخطاب لم يكنْ متّصفاً بشىء من هذه الصفات، فلا يكونُ الخطابُ متناولاً له

الثانى أنّ خطابَ المجنونِ والصبىّ الذى لا يُميزُ ممتنعٌ، حتى إنّ مَنْ شافهَهُ بالخطابِ استُهجِنَ كلامهُ، وسفُهَ فى رأيهِ، مع أنّ

حالهما لوجودِهما واتّصافهما بصفةِ الإنسانيةِ وأصل الفهم ، وقبولهما للتأديب بالضربِ وغيرهِ، أقربُ الى الخطابِ لهما ، ممن لا وجود لهُ

احتجّ الخصومُ بالكتاب ، والسنّةِ ، وإجماع الأمّة ، والمعقول

أمّا الكتابُ فقولهُ تعالى « وما أرسلناكَ إلاّ كافةً للناسِ »

وأما السنّة فقولهُ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « بُعِثْتُ إلى الأحمرِ والأسودِ » ولو لم يكنْ خطابهُ متناولاً لمن بعدَهُ ، لم يكنْ رسولاً إليهِ ، ولا مُبلِّغاً إليهِ شرعَ اللهِ تعالى ، وهو خلافُ الإجماعِ . وأيضاً قولهُ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « حُكمى على الواحدِ حُكمى على الجماعة » ولفظُ (الجماعة) يستغرقُ كلّ مَنْ بعدَهُ . فلو لم يكنْ حكمهُ على من فى زمانِه حكماً على غيرهم ، كانَ على خلافِ الظاهرِ

وأمّا الإجماعُ فهو أنّ الصحابةَ ، ومَن بعدَهم من التابعين ، والى زماننا هذا ، ما زالوا يحتجّونَ فى المسائلِ الشرعيّة على مَن وُجِدَ بعدَ النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، بالآيات والأخبارِ الواردةِ على لسانِ النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، ولولا عمومُ تلك الدلائلِ اللفظيّة لمن وُجِدَ بعد ذلك ، لما كان التمسك بها صحيحاً ، وكان الاسترواح اليها خطأً ، وهو بعيدٌ عن أهلِ الإجماع

وأمّا المعقولُ فهو أنّ النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، كان إذا أراد التخصيصَ ببعضِ الأمّةِ نصّ عليهِ ، كما ذكرناهُ فى مسألةِ

خطابِ النبيّ، صلى اللهُ عليـهِ وسلّم، للواحدِ هل هو خطابٌ للباقين ؟ ولولا أنَّ الخطابَ المطلقَ العامَّ يكونُ خطاباً للـكلّ لما احتاجَ إلى التخصيص

والجوابُ على النصوص الدالَّـةِ على كونِ النَّبيّ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، مبعوثاً الى الناسِ كافةً، أنَّها إنَّما تلزمُ أن لو توقَّفَ مفهومُ الرسالةِ والبعثـةِ إلى كلّ الناسِ، على المخاطبةِ للـكلّ بالأحكام الشرعيـَّةِ شِفاهاً، وليس كذلك، بل ذلك يتحقّقُ بتعريفِ البعضِ بالمشافهةِ، وتعريفِ البعضِ بنصبِ الدلائل والأمارات، وقياسِ بعضِ الوقائعِ على بعض. ويدلُّ على ذلك أنَّ اكثرَ الأحكامِ الشرعيَّةِ لم يثبتْ بالخطابِ شفاهاً لقلَّةِ النصوص ونُدْرتِهـا، وكـثرةِ الوقائع، وما لزمَ من ذلك أن لا يكونَ النبيُّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، رسولاً ولا مُبلّغاً بالنسبةِ إلى الأحكام التي لم تثبتْ بالخطابِ شفاهاً

فإن قيل : والدلائلُ التي يُمكنُ الاحتجاجُ بها في الأحكامِ الشرعيَّـةِ على من وُجِدَ بعد النبيّ، صلى اللهُ عليـهِ وسلّم، غير الخطاب، فيما ذكرتموهُ. إنَّما يُعلَمُ كونها حجَّـةً بالدلائلِ الخطابيَّـةِ فإذا كانَ الخطابُ الموجودُ في زمَنِ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، لا يتناولُ مَنْ بعدَهُ، فقد تعذَّرَ الاحتجاجُ بهِ عليهِ

قلنا : أمكنَ معرفةُ كونِها حجَّةً بالنقلِ عن النبيّ، صلى اللهُ عليـهِ وسلَّم، أنَّهُ حكمَ بكونِها حجَّةً على مَن بَعدَهُ، أو بالإجماعِ المنقولِ عن الصحابةِ على ذلك

وأمَّا قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « حُكمى على الواحدِ حُكمى على الجماعـة » فالـكلامُ فى اختصاصِهِ بالموجودين فى زمنهِ، كالـكلامِ فى الأول

وأمَّا انعقادُ الإجماعِ على صحَّةِ الاستدلالِ بالآياتِ والأخبارِ الواردةِ على لسانِهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، على من وُجدَ بعدَهُ، وهو أشبهُ حججِ الخصومِ، فجوابُهُ أنَّا بيَّنَّا امتناعَ المخاطبةِ لمن ليسَ بموجودٍ بما لا مراءَ فيهِ . وعند ذلك، فيجبُ اعتقادُ استنادِ أهلِ الإجماعِ الى النصوصِ من جهةِ معقولها، لا من جهةِ ألفاظها، جمعاً بين الأدلَّةِ

وأمَّا ما ذكروهُ من المعنى، فقـد سبقَ جوابُهُ فى مسألةِ خطاب النبيّ للواحدِ من الأُمَّة

المسألة الثالثة والعشرون

اختلفوا فى المخاطِبِ: هل يُمكنُ دخولُهُ فى عموم خطابهِ لغةً، أو لا ؟

والمختارُ دخولهُ؛ وعليهِ اعتمادُ الأكثرين، وسواء كان خطابهُ العامُّ، أمراً، أو نهياً، أو خبراً

أمَّا الخبرُ فكما فى قولهِ تعالى «وهو بكلّ شيءٍ عليمٌ» فإنَّ اللفظَ بعمومهِ يقتضى كونَ كلِّ شيءٍ معلوماً لله تعالى، وذاتهُ وصفاتهُ أشياء، فكانت داخلةً تحتَ عمومِ الخطاب

والأمرُ فكما لو قال السيّدُ لعبدِهِ «من أحسنَ إليكَ فأكرمْهُ» فإن خطابهُ لغةً يقتضِى إكرامَ كلِّ من أحسن إلى العبدِ. فإذا أحسنَ السيّدُ إليهِ، صدقَ عليهِ أنهُ من جملةِ المحسنين الى العبدِ فكان إكرامهُ على العبدِ لازماً، بمقتضى عمومِ خطابِ السيّدِ

وكذلك فى النهى كما إذا قالَ لهُ «من أحسنَ إليك فلا تُسئْ إليهِ» وهذا فى الوضوحِ غيرُ محتاجٍ الى الإطنابِ فيهِ

فإن قيلَ: ما ذكرتموهُ يمتنعُ العملُ بهِ للنصِّ، والمعنى:

أمَّا النصُّ، فقولهُ تعالى «الله خالقُ كلِّ شيء» وذاتهُ وصفاتهُ أشياء، وهو غيرُ خالقٍ لها؛ ولو كانَ داخلاً فى عمومِ خبرِهِ، لكان خالقاً لها، وهو مُحالٌ

وأمَّا المعنى، فإنَّ السيّدَ إذا قالَ لعبدِه «من دخلَ دارِى، فتصدَّقْ عليهِ بدرهمٍ» ولو دخل السيّدُ، فإنهُ يصدق عليهِ أنهُ من الداخلين الى الدارِ، ومع ذلك لا يَحسُنُ أن يتصدَّق

عليـهِ العبدُ بدرهمٍ . ولو كانَ داخلاً تحت عمومِ أمرهِ، لـكانَ ذلك حسناً

قلنا : أماَّ الآيةُ ، فإنَّها بالنظرِ الى عمومِ اللفظ تقتضِي كونَ الربِّ تعالى خالقاً لذاتِهِ وصفاتِهِ، غير أنَّهُ لماَّ كان ممتنعاً فى نفسِ الأمرِ عقلاً، كان مخصِّصاً لعمومِ الآية، ولا مُنافاةَ بينَ دخولهِ فى العموم بمقتضى اللفظِ، وخروجهِ عنـهُ بالتخصيص . وكذلك الحكمُ فيما ذكروهُ من المثال، فإنَّهُ بعمومهِ مقتضٍ للتصدُّقِ على السيِّدِ عندَ دخولِهِ، غير أنَّهُ بالنظرِ إلىالقرينةِ الحاليَّـةِ، والدليلِ المخصِّص، امتنعَ ثبوتُ حكمِ العمومِ فى حقِّهِ، ولا منافاةَ كما سبق

المسألة الرابعة والعشرون

اختلفَ العلماء فى قولهِ تعالى «خُذْ من أموالِهِم صدَقةَ» هل يقتضِي أخـذَ الصدقةِ من كلِّ نوعٍ من أنواع مالِ كلِّ مالكٍ، أو أخذ صدقةٍ واحدةٍ من نوعٍ واحدٍ ؟

والأوَّلُ مذهبُ الأكثرين؛ والثانى مذهبُ الكَرخى

احتجَّ القائلونَ بتعميمِ كلِّ نوعٍ ، بأنَّهُ تعالى أضافَ الصدقةَ إلى جميعِ الأموالِ، بقولهِ «من أموالهم» والجمعُ المضافُ من ألفاظِ العمومِ، على ما عُرِفَ من مذهبِ أربابِهِ ، فنُزِّل ذلك منزلةَ قولهِ

« خُذْ من كلّ نوعٍ من أموالِهم صدقةً » فكانت الصدقةُ متعدّدةً بتعدُّدِ أنواعِ الأموال

وللنافى أن يقولَ: المأمورُ بهِ صدقةٌ منكّرةٌ مضافةٌ إلى جملةِ الأموالِ، فمهما أخذَ من نوعٍ واحدٍ منها من المالك صدقةً، صدقَ قولُ القائل «أخذَ من أموالِهِ صدقةً» لأنَّ المالَ الواحدَ جزءٌ من جملةِ الأموالِ. فإذا أُخذتِ الصدقةُ من جزءِ المالِ، صدقَ أخذُها من المالِ

ولهذا، وقع الإجماعُ على أنَّ كلَّ درهمٍ ودينارٍ من دراهمِ المالكِ ودنانيرِه، موصوفٌ بأنَّهُ من مالهِ. ومع ذلك فإنَّهُ لا يجبُ أخذُ الصدقةِ من خصوص كل دينارٍ ودرهمٍ لهُ، والأصلُ أن يكونَ ذلكَ لعدمِ دلالة اللفظ عليهِ، لا للمعارض

وبالجملة فالمسألةُ محتملةٌ. ومأخذُ الكَرخي دقيق

المسألة الخامسة والعشرون

اللفظُ العامُّ إذا قَصدَ بهِ المخاطبُ الذمَّ أو المدح، كقولهِ تعالى « إنَّ الأبرار لَفى نعيم، وإنَّ الفجّارَ لَفِى جحيم » وكقولهِ «والذين يكنزون الذهبَ والفضّةَ، ولا يُنفِقونها فى سبيلِ الله، فبشّرهُم بعذابٍ أليم »

نُقِلَ عن الشافعي ، رضيَ اللهُ عنهُ ، أنَّهُ منعَ من عمومِهِ ، حتى انهُ منع من التمسُّك بهِ في وجوبِ زكاة الحُليِّ ، مصيرًا منـهُ إلى أنَّ العمومَ لم يقعْ مقصوداً في الكلامِ ، وإنَّما سيقَ لقصد الذمِّ والمدح مبالغة في الحثّ على الفعلِ أو الزجر عنهُ

وخالفهُ الأكثرونَ ، وهو الحقُّ من حيثُ أنَّ قصدَ الذمِّ أو المدح ، وإنْ كانَ مطلوباً للمتكلِّم ، فلا يمنعُ ذلكَ من قصد العمومِ معهُ ، إذ لا منافاةَ بينَ الأمرين ؛ وقد أتى بالصيغة الدالَّة على العمومِ ، فكان الجمعُ بين المقصودَين أولى ، من العملِ بأحدِهما وتعطيلِ الآخر ، واللهُ أعلم

الصنف الرابع

في تخصيص العموم

ويشتملُ على مقدمةٍ ومسألتين

أمَّا المقدَّمة ، ففي بيانِ معنى التخصيصِ ، وما يجوزُ تخصيصهُ ، وما لا يجوزُ

أمَّا التخصيصُ ، فقد قال أبو الحسين البصري : هو إخراجُ بعضِ ما تناوَلهُ الخطابُ عنهُ ، وذلك ممَّا لا يُمكن حملهُ على ظاهرِهِ على كلِّ مذهبٍ

أمّا على مذهبِ أربابِ الخصوصِ، فلأنَّ الخطابَ عندَهم منزّلٌ على أقلّ ما يحتملهُ اللفظُ، فلا يُتصوّرُ إخراجُ شيءٍ منهُ

وأمّا على مذهبِ أرباب الاشتراكِ، فمن جهةِ أنَّ العملَ باللفظِ المشتركِ في بعضِ محاملهِ، لا يكونُ إخراجاً لبعض ما تناولهُ الخطابُ عنهُ، بل غايتهُ استعمالُ اللفظِ في بعضِ محاملهِ، دون البعض

وأمّا على مذهبُ أربابِ الوقف فظاهرٌ، إذِ اللفظُ عندَهم موقوفٌ لا يُعلمُ كونهُ للخصوص أو للعمومِ، وهو صالحٌ لاستعمالهِ في كلّ واحدٍ منهما. فإنْ قامَ الدليلُ على أنّهُ أُريدَ بهِ العمومُ، وجبَ حملهُ عليهِ، وامتنعَ إخراجُ شيءٍ منـهُ. وإن قام الدليلُ على أنّهُ للخصوصِ، لم يكنِ اللفظُ إذ ذاك دليلاً على العموم، ولا متناولاً لهُ؛ فلا يتحقّق بالحملِ على الخاصّ، إخراجُ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ على بعضِ محاملهِ الصالحِ لها

وأمّا على مذهبِ أربابِ العمومِ، فغايتُـهُ أنَّ اللفظَ عندَهم حقيقةٌ في الاستغراقِ، ومجازٌ في الخصوصِ. وعلى هذا، فإنْ لم يَقُمِ الدليلُ على مخالفةِ الحقيقةِ، وجبَ إجراء اللفظِ على جميعِ محاملهِ، من غير إخراج شيءٍ منهـا. وإن قامَ الدليلُ على مخالفةِ الحقيقةِ، وامتناعِ العملِ باللفظِ في الاستغراقِ، وجب صرفهُ إلى

محمله المجازيّ، وهو الخصوص. وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولاً للحقيقة، وهى الاستغراق، فلا تحقق لإخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه، إذ هو، حالة كونه مستعملاً فى المجاز، لا يكون مستعملاً فى الحقيقة. وعلى هذا، فإطلاق القول بتخصيص العامّ، أو ان هذا عامّ مخصّص، لا يكون حقيقة

وإذا عُرِفَ ذلك، فالتخصيص على ما يُناسِبُ مذهبَ أربابِ العمومِ، هو تعريف أن المرادَ باللفظِ الموضوعِ للعمومِ حقيقةً، إنما هو الخصوص؛ وعلى ما يناسِبُ مذهبَ أربابِ الاشتراك، تعريف أن المرادَ باللفظِ الصالحِ للعمومِ والخصوصِ، إنّما هو الخصوص. والمعرّفُ لذلك، بأىّ طريقٍ كان، يُسمَّى مخصِّصاً، واللفظ المصروف عن جهةِ العمومِ الى الخصوصِ، مخصَّصاً

وإذا عُرِفَ معنى تخصيص العموم، فاعلمْ أنّ كلّ خطابٍ لا يُتصوّرُ فيهِ معنى الشمولِ، كقوله، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، لأبى بُردة «تجزئك ولا تجزئ أحداً بعدَك» فلا يُتصوّرُ تخصيصهُ لأنّ التخصيصَ على ما عُرِف، صرفُ اللفظِ عن جهةِ العمومِ إلى جهةِ الخصوص، وما لا عمومَ لهُ، لا يُتصوّرُ فيهِ هذا الصرفُ. وأمّا ما يُتصوّرُ فيهِ الشمولُ والعمومُ، فيُتصوّرُ فيهِ التخصيصُ،

وسواءٌ كان خطاباً أو لم يكنْ خطاباً ، كالعلة الشاملة ، لإمكانِ صرفهِ عن جهةِ عمومهِ إلى جهة خصوصهِ . هذا إتمامُ المقدّمة

وأمّا المسائلُ ، فمسألتان

المسألة الاولى

اتّفق القائلونَ بالعمومِ على جوازِ تخصيصهِ على أى حالٍ كان ، من الأخبارِ ، والأمر وغيرهِ ، خلافاً لشذوذٍ لا يُؤْبَهُ لهم فى تخصيصِ الخبرِ . ويدلُّ على جوازِ ذلك ، الشرع ، والمعقولُ :

أمّا الشرعُ ، فوقوعُ ذلك فى كتابِ اللهِ تعالى ، كقولهِ تعالى « اللهُ خالقُ كلّ شىء ، وهو على كلّ شىء قديرٌ » وليسَ خالقاً لذاتهِ ، ولا قادراً عليها ، وهى شىءٌ . وقوله تعالى « ما تَذَرُ مِن شىء أتتْ عليهِ إلاّ جعلتهُ كالرّمِيم » وقد أَتتْ على الأرضِ والجبالِ ، ولم تجعلها رَمِيماً . وقوله تعالى « تُدَمّرِ كلّ شىء ، وأُوتيتْ من كل شىء » إلى غير ذلك من الآياتِ الخبرية المخصّصة ؛ حتى إنّهُ قد قيلَ لم يَرِدْ عامٌّ إلاّ وهو مخصّصٌ ، إلاّ فى قوله تعالى « وهو بكلِّ شىء عليم » ولو لم يكن ذلك جائزاً ، لما وقعَ فى الكتابِ

وأمّا المعقول فهو انّهُ لا معنى لتخصّصِ العمومِ سوى صرفِهِ

اللفظِ عن جهةِ العمومِ الذى هو حقيقةٌ فيهِ، إلى جهةِ الخصوص بطريقِ المجاز، كما سبق تقريرهُ؛ والتجوُّزُ غيرُ ممتنعٍ فى ذاتهِ. ولهذا، لو قدَّرنا وقوعَهُ، لم يلزمِ المحالُ عنهُ لذاتهِ، ولا بالنظرِ الى وضعِ اللغةِ. ولهذا يصحُّ من اللغوى أَن يقولَ «جاءنى كلُّ أهلِ البلدِ» وإِن تخلَّف عنهُ بعضُهم، ولا بالنظرِ الى الداعى إلى ذلك

والأصلُ عدمُ كلِّ مانعٍ سوى ذلك؛ ويدلُّ على جوازِ تخصيصِ الأوامرِ العامَّةِ، وإِن لم نعرفْ فيها خلافاً، قولهُ تعالى «اقتلوا المشركين» مع خروج أهلِ الذمَّةِ عنهُ؛ وقولهُ تعالى «السارق والسارقة فاقطعوا أيديَهما، والزانيـة والزانى فاجلدوا كلَّ واحدٍ منهما مائةَ جَلدةٍ» مع أنَّهُ ليسَ كلُّ سارقٍ يُقطَع، ولا كلُّ زانٍ يُجلد؛ وقولهُ تعالى «يُوصيكمُ اللهُ فى أولادِكم للذكرِ مثلُ حظِّ الأُنثيين» مع خروج الكافر والرقيق والقاتل عنهُ

فإِن قيلَ: القولُ بجوازِ تخصيصِ الخبرِ مماَّ يُوجِبُ الكذبَ فى الخبرِ، لما فيهِ من مُخالفةِ المخبرِ للخَبرِ، وهو غيرُ جائزٍ على الشارع، كما فى نسخ الخبر

قلنا: لا نُسلِّمُ لزومَ الكذبِ، ولا وهمَ الكذبِ، بتقديرِ إِرادةِ جهةِ المجازِ، وقيامِ الدليل على ذلك. وإِلاَّ كان القائلُ اذا قال «رأيتُ أسداً» وأرادَ بهِ الإِنسانَ، ان يكونَ كاذباً، إِذا

تبيّنا أنّهُ لم يُرِدِ الأسدَ الحقيقيّ، وليس كذلك بالإجماع. وعلى هذا، فلا نُسلّمُ امتناعَ نسخِ الخبرِ، كما سيأتى تقريرُهُ

المسألة الثانية

اختلفَ القائلونَ بالعمومِ وتخصيصهِ، فى الغايةِ التى يقعُ انتهاءُ التخصيصِ إليها: فمنهم من قال بجوازِ انتهاءِ التخصيصِ فى جميعِ ألفاظِ العمومِ إلى الواحدِ. ومنهم من أجاز ذلك فى (مَن) خاصة دونَ ما عداها من أسماءِ الجموعِ، كالرجال والمسلمين، وجعل نهايةَ التخصيصِ فيها أن يبقى تحتها ثلاثة. وهذا هو مذهبُ القفّال من أصحاب الشافعى. ومنهم من جعلَ نهايةَ التخصيصِ فى جميعِ الألفاظِ العامّةِ، جمعاً كثيراً يُعرَفُ من مدلولِ اللفظِ، وإنْ لم يكنْ محدوداً، وهو مذهبُ أبى الحسين البصرى، وإليهِ ميل إمامِ الحرَمين وأكثرِ أصحابنا

احتجّ من جوّز الانتهاءَ فى التخصيصِ إلى الواحدِ بالنصّ، والإطلاق، والمعنى

أمّا النصُّ فقوله تعالى «إنّا نحنُ نزّلنا الذكرَ، وإنّا لهُ لحافظون» وأرادَ بهِ نفسهُ وحدَهُ

وأمّا الإطلاقُ فقولُ عُمَرَ بنِ الخطابِ، رضِىَ اللهُ عنهُ،

لسعد بنِ أبي وقّاص، وقد أنفذَ إليهِ القعقاعَ مع ألفِ فارسٍ « قد أنفذتُ إليكَ ألفَي رجلٍ » أطلق اسمَ الألفِ الأُخرى، وأراد بها القعقاع

وأمّا المعنى فمن وجهين :

الأول أنّهُ لو امتنعَ الانتهاء في التخصيصِ إلى الواحدِ، فإمّا أنْ يكونَ لأنّ الخطابَ صارَ مجازاً، أو لأنهُ إذا استُعمِلَ اللفظُ فيهِ، لم يكنْ مستعملاً فيما هو حقيقةٌ فيهِ من الاستغراق؛ وكلٌّ واحدٍ من الأمرَين لو قيلَ بكونهِ مانعاً، لزمَ امتناعُ تخصيص العامِ مطلقاً، ولا بعددٍ ما، لأنّهُ يكونُ مجازاً في ذلك العددِ وغيرَ مستعملٍ فيما هو حقيقةٌ فيهِ . وذلك خلافُ الإجماع

الثاني أنّ استعمالَ اللفظِ في الواحدِ من حيثُ إنهُ بعضٌ من الكلِّ، يكونُ مجازًا، كما في استعمالهِ في الكثرةِ؛ فإذا جاز التجوُّزُ باللفظِ العامّ عن الكثرةِ، فكذا في الواحدِ

ولقائلٍ أن يقولَ : أمّا الآية فهي محمولةٌ على تعظيمِ المتكلّمِ وهو بمَعزلٍ عن التخصيصِ بالواحدِ

وأمّا الإطلاقُ العمريّ فمحمولٌ على قصد بيانِ أنّ ذلكَ الواحدَ قائمٌ مقامَ الألفِ، وهو غيرُ معنى التخصيص

وأمّا المعنى الأول، فلا نُسلّمُ الحصر فيما قيلَ من القسمين،

بل المنعُ من ذلك إنّما كان لعدمِ استعمالهِ لغةً

وأمّا المعنى الثانى فمبنىٌّ على جوازِ إطلاقِ اللفظِ العامّ ، وإرادةِ الواحدِ مجازاً ، وهو محلُّ النزاعُ

وأمّا حجّةُ أبى الحسين البصرىّ فإنّهُ قال : لو قال القائلُ «قتلتُ كلّ من فى البلدِ ، وأكلتُ كلّ رمانةٍ فى الدارِ » وكان فيها تقديرُ ألفِ رمّانةٍ ، وكان قد قتل شخصاً واحداً ، أو ثلاثةً ، وأكل رمانةً واحدةً ، أو ثلاثَ رمّاناتٍ ، فإنّ كلامَهُ يُعدُّ مستقبحاً مستهجناً عند أهلِ اللغـةِ . وكذلك إذا قالَ لعبدهِ « من دخل دارى فاكرمْهُ » أو قال لغيرهِ « مَنْ عندكَ » وقال : أردتُ بهِ زيداً وحدَهُ أو ثلاثةَ أشخاصٍ معيّنة ، أو غير معيّنة ، كان قبيحاً مستهجناً ، ولا كذلك فيما إذا حُمِلَ على الكثرةِ القريبةِ من مدلولِ اللفظِ ، فإنّهُ يُعَدُّ موافقاً مُطابقاً لوضعِ أهلِ اللغةِ

وهذهِ الحجّةُ وإن كانت قريبةً من السّداد ، وقد قلّدَهُ فيها جماعةٌ كثيرةٌ ، إلاّ أنّ لقائلٍ أن يقول : متى يكونُ ذلكَ مستهجناً منهُ ، إذا كانَ مُريداً للواحدِ من جنسِ ذلك العدَدِ الذى هو مدلولُ اللفظِ ، وقد اقترنَ بهِ قرينةٌ ، أو إذا لم يكنْ؟ الأوّلُ ممنوعٌ ، والثانى مُسلَّمٌ

وبيان ذلك ، النصُّ وصحّةُ الإطلاق

أما النصُّ فقولهُ تعالى « الذين قال لهمُ الناسُ إنَّ الناسَ قد جَمعوا لكم » وأراد بالناسِ القائلين ، نُعَيْم بن مسعود الأشجعى بعينهِ ، ولم يعدَّ ذلك مستهجناً لاقترانهِ بالدليلِ

وأما الإطلاقُ فصحَّةُ قولِ القائل « أكلتُ الخبزَ واللحمَ، وشربتُ الماءَ» والمرادُ بهِ واحدٌ من جنسِ مدلولاتِ اللفظِ العامّ، ولم يكنْ ذلك مستقبحاً، لاقترانهِ بالدليل

نعم إذا أُطلِقَ اللفظُ العامُّ، وكان الظاهرُ منهُ إرادةَ الكلّ ، وما يُقارِبُهُ فى الكثرةِ ، وهو مريدٌ للواحدِ البعيدِ من ظاهرِ اللفظ، من غير اقترانِ دليلٍ بهِ يدلُّ عليهِ، فإنَّهُ يكونُ مستهجناً . وإذا عُرف ضعفُ المأخذِ من الجانبين ، فعليك بالاجتهاد فى الترجيح

الصنف الخامس — فى أدلَّةِ تخصيص العموم

وهى قسمان: متصلَةٌ ومنفصلةٌ



في الادلة المتصلة

وهى أربعةُ أنواع: الاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية

النوع الأول — الاستثناء

وفيهِ مقدّمةٌ ومسائل

أمّاَ المقدّمةُ، ففى معنى الاستثناء، وصيَغِهِ، وأقسامِهِ

أمّاَ الاستثناء، فقال الغزالى: هو قولٌ ذو صيغٍ مخصوصةٍ محصورةٍ دالٌّ على أَنَّ المذكورَ بهِ لم يُرَدْ بالقولِ الأَوّل

وهو باطلٌ من وجهين:

الأَوَّل أنَّهُ ينتقِضُ بآحادِ الاستثناءاتِ، كقولنا «جاءَ القومُ إلاَّ زيداً» فإِنَّهُ استثناءٌ حقيقةً، وليس بذى صيغٍ، بل صيغة واحدة، وهى: إلاَّ زيداً

الثانى أنَّهُ يبطلُ بالأقوالِ الموجبةِ لتخصيصِ العمومِ، الخارجة

عن الاستثناء ، فإنها صيغٌ مخصوصةٌ ، وهي محصورةٌ لاستحالةِ القولِ بعدمِ النهايةِ في الألفاظِ الدالَّةِ ، وهي دالَّةٌ على أنَّ المذكورَ بها لم يُرَد بالقولِ الأول ، وليست من الاستثناء في شيء ، وذلك كما لو قال القائلُ « رأيتُ أهلَ البلدِ ، ولم أرَ زيداً ؛ واقتلوا المشركين ، ولا تقتلوا أهلَ الذمَّةِ ؛ ومن دخلَ داري فأكرمْهُ ، والفاسق منهم أهِنْهُ ؛ وأهلُ البلدِ كلُّهم علماء ، وزيدٌ جاهلٌ » إلى غيرِ ذلك

وقال بعضُ المتبحرين من النحاةِ : الاستثناء إخراجُ بعضِ الجملةِ عن الجملةِ بلفظِ (إلاَّ) أو ما يقومُ مقامهُ ؛ وهو منتقِضٌ بقول القائل « رأيتُ أهلَ البلدِ ، ولم أرَ زيداً » فإنَّهُ قائمٌ مقامَ قولِهِ : إلاَّ زيداً ، في إخراجِ بعضِ الجملةِ عن الجملةِ ، وليس باستثناء

وقيل : إنَّهُ عبارةٌ عمَّا لا يدخلُ في الكلامِ ، إلاَّ لإخراجِ بعضهِ بلفظ (إلاَّ) ، ولا يستقلُّ بنفسِهِ ، وهو أيضاً مدخولٌ من وجهين :

الأول أنَّ الاستثناء لا لإخراجِ بعضِ الكلامِ ، وإنَّما يكونُ إخراجاً لبعضِ ما دلَّ عليهِ الكلامُ الأولُ ، وفرقٌ بين الأمرين

الثاني أنَّهُ لو قالَ القائلُ « جاء القومُ غيرِ زيدٍ » فإنَّهُ استثناء مع أنَّ لفظة (غير) قد وُجِدَ فيها جميعُ ما ذكروهُ من القيود ،

سوى قولِهِ: لا يدخل فى الكلام إلاّ لإخراجِ بعضهِ. فإنّ (غير) قد يدخلُ فى الكلامِ لغرض النعتيةِ، إذا لم يجزْ فى موضعِها (إلاّ) كقولك: عندى درهمٌ غيرُ جيّدٍ» فإنّهُ لا يحسنُ أن تقولَ فى موضعهـا «عندِى درهمٌ إلاّ جيداً» فلا جرَمَ كانت نعتاً للدرهم، وتابعةً لهُ فى إعرابهِ. وهذا بخلافِ ما إذا قُلتَ «عندى درهمٌ غيرُ قيراطٍ» فإنّ (غير) تكونُ استثنائيةً منصوبةً لإمكان دخول (إلاّ) فى موضعها. ويُمكنُ أن يُقالَ ههنـا إنّ النعتيّةَ ليست استثنائيةً، فلا تَرِدُ على الحدّ.

والمختارُ فى ذلك أن يُقالَ: الاستثناء عبارةٌ عن لفظٍ متّصلٍ بجملةٍ لا يستقلُّ بنفسهِ دالّ بحرف (إلاّ) أو أخواتهـا على أنّ مدلولَهُ غيرُ مرادٍ مماَّ اتّصلَ بهِ، ليس بشرطٍ، ولا صفةٍ، ولا غايةٍ

فقولنا (لفظٌ) احترازٌ عن الدلالاتِ العقليّةِ والحسيّةِ الموجبةِ للتخصيص. وقولنا (متصل بجملة) احترازٌ عن الدلائلِ المنفصلةِ. وقولنا (لا يستقلُّ بنفسهِ) احترازٌ عن مثلِ قولنا «قامَ القومُ، وزيدٌ لم يقم» وقولنا (دالٌّ) احترازٌ عن الصيَغِ المهملةِ. وقولنا (على أنّ مدلولهُ غيرُ مُرادٍ مماَّ اتّصـل بهِ) احتراز عن الأسماء المؤكدة والنعتية. كقول القائل جاءنى القوم العلماء كلهم. وقولنـا (بحرف إلاَّ أو أخواتها) احتراز عن قولنـا قام القوم

دون زيد . وفيهِ احتراز عن أكثر الإلزامات السابق ذكرها وقولنا (ليس بشرط) احترازٌ عن قولِ القائلِ لعبدِهِ « من دخل دارِى فأكرمْهُ إن كان مُسلماً » وقولنا (ليس بصفةٍ) احترازٌ من قولِ القائل « جاءني بنو تميمٍ الطوالُ » وقولنا (ليس بغاية) احترازٌ عن قولِ القائلِ لعبدِهِ « أكرم بني تميم أبداً إلى أنْ يدخلوا الدارَ » وهذا الحدُّ مُطَّرِدٌ منعكسٌ لا غبارَ عليهِ

وإذا عُرِفَ معنى الاستثناء فصيغَتُهُ كثيرة ، وهي : إلاَّ ، وغير ، وسوى ، وخلا ، وحاشا ، وعدا ، وما عدا ، وما خلا ، وليس ، ولا يكون ، ونحوه . وأمُّ البابِ في هذهِ الصيَغِ (إلاَّ) لكونِها حرفاً مُطلقاً ، ولوقوعِها في جميعِ أبوابِ الاستثناء لا غير . ولها أحكامٌ مختلفةٌ في الإعرابِ مستقصاةٌ في كتب أهلِ الأدب ، لا مُناسبةَ لذكرها فيما نحن فيهِ ، كما قد فعلهُ من غلبَ عليهِ حبُّ العربيَّةِ

وهو منقسمٌ إلى الاستثناء من الجنس ، ومن غيرِ الجنس ، كما يأتى تحقيقُهُ عن قريبٍ إن شاء اللهُ تعالى . ويجوزُ أنْ يكون متأخِّراً عن المستثنى منهُ ، كما ذكرناهُ من الأمثلة ، وأن يكونَ متقدِّماً عليهِ مع الاتِّصالِ ، كقولك « خرج إلاَّ زيداً القومْ » ومنهُ قولُ الكميت

فما لي إلاّ آلَ أحمدَ شيعةٌ
وما ليَ إلاّ مذهبَ الحقِّ مذهبُ[1]

ويجوزُ الاستثناء من الاستثناءِ من غير خلاف، كقولِ القائل «لهُ عليّ عشرةُ دراهمَ إلاّ أربعة، إلاّ اثنين» ويدلُّ عليهِ قولهُ تعالى «إنّا أُرسلنا إلى قومٍ مجرمين. إلى قولهِ: إلاّ آل لوط، إنّا لمنجّوهم أجمعين، إلاّ امرأته» استثنى آلَ لوط من أهل القريةِ، واستثنى المرأةَ من الآلِ المنجَين من الهلاك. وهذا ما أردنا ذكره من المقدِّمة

وأمّا المسائلُ فخمسٌ

المسألة الاولى

شرطُ صحّةِ الاستثناء عندَ أصحابنا، وعندَ الأكثرين أن يكون متصلاً بالمُستثنَى منهُ حقيقةً، من غيرِ تخلُّلِ فاصلٍ بينهما؛ أو في حكم المتصل، وهو ما لا يعدُّ المتكلمُ بهِ آتياً بهِ بعدَ فراغِهِ من كلامِهِ الأوّل عرفاً، وإن تخلّل بينهما فاصلٌ بانقطاعِ النفَسِ أو سُعالٍ مانعٍ من الاتّصالِ حقيقةً

ونُقِلَ عن ابنِ عبّاس أنّهُ كانَ يقولُ بصحّةِ الاستثناء

---

(١) ويروى: وما ليَ إلاّ مشعبَ الحقِّ مشعبُ

المنفصلِ، وإن طالَ الزمانُ شهراً

وذهبَ بعضُ أصحابِ مالك إلى جوازِ تأخيرِ الاستثناء لفظاً لكن مع إضمارِ الاستثناء متصلاً بالمُستثنى منهُ، ويكونُ المتكلّم بهِ مُدَيِّناً فيما بينهُ وبينَ اللهِ تعالى . ولعلّهُ مذهبُ ابن عبّاس

وذهب بعضُ الفقهاء إلى صحّةِ الاستثناء المنفصلِ في كتاب اللهِ تعالى دون غيرهِ

حجّة القائلين بالاتصالِ من ثلاثةِ أوجهٍ

الأوّل ما رُوِيَ عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلم، أنهُ قال « من حلفَ على شيء فرأى غيرهُ خيراً منهُ، فليأتِ الذي هو خيرٌ، وليُكفّرْ عن يمينهِ » ورُوِيَ « فليكفِّرْ عن يمينهِ وليأتِ الذي هو خيرٌ » ولو كان الاستثناءُ المنفصلُ صحيحاً لأرشدَ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، إليهِ لكونهِ طريقاً مخلصاً للحالفِ عند تأمّلِ الخيرِ، في البرّ وعدمِ الحنثِ، لأنَّ النبيَّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم إنّما يقصدُ التيسيرَ والتسهيلَ؛ ولا يخفى أنَّ الاستثناءَ أيسرُ وأسهلُ من التكفيرِ، فحيث لم يُرشِدْ اليهِ دلَّ على عدمِ صحّتهِ

الثاني أنَّ أهلَ اللغةِ لا يعدُّون ذلك كلاماً منتظماً، ولا معدوداً من كلام العربِ؛ ولهذا فإنّهُ لو قال « لفلان عليَّ عشرةُ دراهم » ثمّ قال بعدَ شهرٍ أو سنةٍ « إلاّ درهماً » أو قال « رأيتُ

بنى تميم » ثمّ قال بعد شهرٍ « إلاّ زيداً » فإنّهُ لا يُعدُّ استثناءً ولا كلاماً صحيحاً، كما لو قال « رأيتُ زيداً » ثمّ قالَ بعد شهرٍ « قائماً » فإنّهم لا يعدُّونَهُ بذلكَ مخبراً عن زيدٍ بشيء؛ وكذلك لو قال السيّدُ لعبدِهِ « اكرِمْ زيداً » ثمّ قال بعد شهرٍ « إنْ دخلَ دارِى » فإنّهم لا يعدُّون ذلك شرطاً

الثالث أنّهُ لو قِيلَ بصحّةِ الاستثناء المنفصلِ، لما عُلِمَ صدقُ صادقٍ، ولا كذبُ كاذبٍ، ولا حصل وثوقٌ بيمينٍ، ولا وعدٌ ولا وعيد، ولا حصلَ الجزمُ بصحّةِ عقدِ نكاحٍ، وبيعٍ، وإجارةٍ ولا لزوم معاملة أصلاً، لإمكانِ الاستثناء المنفصلِ، ولو بعدَ حين ولا يخفى ما فى ذلك من التلاعبِ وإبطال التصرُّفاتِ الشرعيّةِ، وهو محالٌ

احتجَّ الخصومُ بأربعةِ أُمورٍ :

الأول ما رُوِىَ عن النبىّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، أَنّهُ قالَ « واللهِ لأغزُوَنَّ قُرَيشاً . ثمَّ سكتَ، وقالَ بعدَهُ إن شاء الله» ولولا صحّةُ الاستثناء بعد السكوتِ، لما فعلهُ، لكونهِ مقتدًى بهِ.

وأيضاً ما رُوى عنهُ، صلّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أَنّهُ سألتهُ اليهودُ عن عدّةِ أهل الكهفِ وعن مدّةِ لُبْثِهم فيهِ، فقالَ « غداً أُجيبُكم » ولم يَقلْ « إن شاء الله » فتأخّرَ عنهُ الوحىُ مدّةَ بضعة عشر يوماً،

ثمَّ نزلَ عليهِ (ما يعلمهم إلاَّ قليل فلا تُمارِ فيهم الأمراءَ ظاهراً) ، الى قوله (ولا تقولنَّ لشيء إِنى فاعلٌ ذلك غداً ، إلاَّ أن يشاءَ اللهُ ، واذكرْ ربَّكَ إِذا نسيتَ) . فقالَ : إِن شاءَ اللهُ بطريقِ الإِلحاق بخبرِهِ الأوَّل . ولو لم يكنْ ذلك صحيحاً ، لما فعلهُ

الثانى أنَّ ابنَ عبَّاس ترجمان القرآنِ ، ومن أفصحِ فصحاء العرب ، وقد قال بصحَّةِ الاستثناء المنفصلِ . وذلك يدلُّ على صحَّتهِ

الثالث أن الاستثناء بيانٌ وتخصيصٌ للكلامِ الأوَّل ، فجاز تأخيرُهُ ، كالنَّسخِ والأدلَّةِ المنفصلةِ المخصِّصة للعموم

الرابع أنَّ الاستثناء رافعٌ لحكمِ اليمين ، فجازَ تأخيرُهُ ، كالكفَّارةِ

والجوابُ عن الخبر الأوَّل انَّ سكوتَهُ قبلَ الاستثناء يحتملُ أنَّهُ من السكوتِ الذى لا يُخِلُّ بالاتصالِ الحكميّ ، كما أسلفناهُ ؛ ويجبُ الحملُ عليهِ مُوافقةً لما ذكرناهُ من الأدلَّةِ

وعن الخبر الثانى أنَّ قولَهُ ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: ان شاءَ اللهُ ، ليس عائداً إلى خبرِ الأوَّل ، بل إِلى ذكرِ ربِّهِ ، إِذا نسىَ ، تقديرهُ أذكر ربى اذا نسيت إِن شاء الله . وذلك كما إِذا قالَ القائلُ لغيرِهِ « افعلْ كذا » فقال : إِن شاءَ اللهُ ، أى أفعلْ ان شاءَ الله

وعن المنقولِ عن ابنِ عبَّاس ، إِنْ صحَّ ذلك . فلعلَّهُ كانَ

يعتقدُ صحّةَ إضمارِ الاستثناء ، ويُدَيَّن المكلف بذلك فيما بينهُ وبينَ اللهِ تعالى ، وإنْ تأخّرَ الاستثناء لفظاً ، وهو غيرُ ما نحن فيهِ ، وإنْ لم يكنْ كذلكَ فهو أيضاً مخصومٌ بما ذكرناهُ من الأدلّةِ واتّفاقِ أهلِ اللغةِ على إبطالهِ ممّن سواهُ

وعن الوجهِ الثالث أنّهُ قياسٌ في اللغةِ ، فلا يصحُّ لما سبقَ . ثمّ هو منقوضٌ بالخبرِ والشرطِ ، كما سبقَ . كيف والفرقُ بين التخصيصِ والاستثناء واقعٌ من جهةِ الجملةِ من حيث إنَّ التخصيصَ قد يكونُ بدليلِ العقلِ والحسّ ، ولا كذلك الاستثناء وبينَهُ وبينَ النسخِ ، أنَّ النسخَ ممّا يمتنعُ اتصاله بالمنسوخِ ، بخلاف الاستثناء

وعن الوجهِ الرابع بالفرقِ ، وهو أنَّ الكفّارةَ رافعةٌ لإثمِ الحنثِ ، لا لنفسِ الحنث ، والاستثناء مانعٌ من الحنثِ ، فما التقيا في الحكمِ حتى يصحَّ قياسُ أحدِهما على الآخرِ . كيف وإنَّ الخلافَ إنّما وقع في صحّةِ الاستثناء المنفصلِ من جهة اللغةِ ، لا من جهةِ الشرعِ ، ولا قياسَ في اللغةِ على ما سبق

المسألة الثانية

اختلف العلماء في صحّةِ الاستثناء من غيرِ الجنسِ : فجوّزَهُ

أصحابُ أبي حنيفة ، ومالك ، والقاضى أبو بكر وجماعةٌ من المتكلمين والنُّحاةِ ؛ ومنع منهُ الأكثرون

وأمّا أصحابنا ، فمنهم من قال بالنفى ، ومنهم من قال بالإثبات

احتجّ من قال بالبطلانِ بأنّ الاستثناء استفعالٌ مأخوذٌ من الثّنْى ، ومنهُ تقولُ : ثنيتُ الشىء إذا عطفت بعضَهُ على بعضٍ ، وثنيتُ فلاناً عن رأيهِ ، وثنيتُ عِنانَ الفَرَسِ . وحقيقتُهُ أنّهُ استخراجُ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ ، وذلك غيرُ متحقّقٍ فى مثل قولِ القائل « رأيتُ الناسَ إلاّ الحُمُرَ » لأنّ الحمُرَ المستثناة غيرُ داخلةٍ فى مدلولِ المستثنى منهُ ، حتى يُقالَ بإخراجِها وثنيها عنهُ ، بل الجملةُ الأُولى باقيةٌ بحالها ، لم تتغيّرْ ، ولا تعلُّقَ للثانى بالأوّل أصلاً . ومع ذلك فلا تحقُّقَ للاستثناء من اللفظِ ، ولا يُمكنُ أن يُقالَ بصحةِ الاستثناء بناءً على ما وَقعَ بِهِ الاشتراكُ من المعنى ، بين المُستثنَى والمُستثنَى منهُ ، وإلاّ لصحّ استثناء كلِّ شىء من كل شىء ، ضرورة أنهُ ما من شيئينِ إلاّ وهُما مشتركانِ فى معنًى عامّ لهما ، وليس كذلك . كيف وانّهُ لو قالَ القائلُ « جاء العلماء إلاّ الكلاب ، وقدمَ الحاجُّ إلاّ الحمير » كان مستهجناً لغةً وعقلاً ؛ وما هذا شأنُهُ لا يكونُ وضعُهُ مُضافاً إلى أهلِ اللغة

ولقائلٍ أن يقولَ : لا نُسلِّمُ أنّ الاستثناء مأخوذٌ من الثنيِ ،

بل من التثنيـةِ ، وكأنَّ الـكلامَ كان واحداً فثنّى ، وليس أحدُ الأمرَينِ أولى من الآخر. فإن قيلَ : لو كان الاستثناء مأخوذاً من التثنيةِ ، لـكان كلُّ ما وُجِدَ فيـهِ معنى التثنيةِ من الـكلامِ استثناء ، وليس كذلك

قلنا : ولو كان مأخوذاً من الثنيِ ، لـكانَ كلُّ ما وُجِدَ فيهِ الثنيُ والعطفُ استثناء ، وليس كذلك . ولهذا لا يُقالُ لمن عطفَ الثوبَ بعضهُ على بعضٍ ، أو عطفَ عنانَ الفرَسِ إنَّهُ استثناء

قولـكم إنَّ الاستثناء استخراجُ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ دعوى فى محلِّ النزاع ؛ وكيفَ يُدَّعى ذلك مع قولِ الخصم بصحـَّةِ الاستثناء من غيرِ الجنس ، ولا دخولَ للمستثنى تحتَ المُستثنَى منهُ . وما ذكرتموهُ من الاستقباحِ لا يدلُّ على امتناعِ صحَّتِهِ فى اللغة . ولهذا فإنَّهُ لو قال القائلُ فى دُعائه « يارَبَّ الـكلابِ والحميرِ وخالقَهم ، ارزقنى وأعطنى » كان مستهجناً ، وإن كانَ صحيحاً من جهةِ اللغةِ والمعنى

ثمَّ وإن سلَّمنا امتناعَ صحـَّةِ الاستثناء من نفسِ الملفوظِ بهِ مُطابقةً ، فما المانعُ من صحَّتِهِ ، نظراً إلى ما وقعَ بهِ الاشتراكُ بين المُستثنى والمستثنى منـهُ فى المعنى اللازم المدلول للفظ مُطابقه ، كما قال الشافعى إنَّهُ لو قال القائلُ « لفلان علىَّ مائةُ درهمٍ إلاَّ

ثوباً » فإنَّهُ يصحُّ، ويكونُ معناهُ إلاَّ قيمة ثوبٍ، لاشتراكِهما في ثبوتِ صفةِ القيمةِ لهما؛ وكما قالهُ أبو حنيفةَ في استثناءِ المكيلِ من الموزونِ، وبالعكس، لاشتراكِهما في علّةِ الربا

قولكم: لو صحَّ ذلك لصحَّ استثناء كلِّ شيءٍ من كلِّ شيءٍ، ليس كذلك. وما المانعُ أن تكونَ صحّةُ الاستثناء مشروطةً بمناسبةٍ بين المُستثنى والمستثنى منهُ، كما إذا قال القائلُ « ليس لي نخلٌ إلاَّ شجر، ولا إبل إلاَّ بقر، ولا بنت إلاَّ ذكَر » ولا كذلك فيما إذا قال « ليسَ لفلانٍ بنتٌ إلاَّ أنهُ باعَ دارَهُ »

وأمّا القائلونَ بالصحةِ، فقدِ احتجوا بالمنقولِ والمعقول:

أمّا المنقول، فمن جهةِ القرآنِ، والشعرِ، والنثر

أمّا القرآنُ، فقولهُ تعالى « وإذْ قُلنا للملائكةِ: اسجدُوا لآدمَ. فسجدوا إلاَّ ابليس لم يكنْ من الساجدِين » وإبليس لم يكنْ من جنسِ الملائكةِ، لقولهِ تعالى في آيةٍ أُخرى « إلاَّ إبليس كان من الجنِّ، ففسقَ عن أمر ربّهِ » والجنُّ ليسوا من جنسِ الملائكةِ، ولأنَّهُ كان مخلوقاً من نارٍ على ما قال «خلقتَني من نارٍ» والملائكة من نورٍ، ولأنَّ إبليسَ لهُ ذريّةٌ على ما قال تعالى « أفتتَّخذُونَهُ وذُرِّيّتَهُ أولياءَ » ولا ذُرِّيّةَ للملائكةِ، فلا يكونُ من جنسهم، وهو مُستثنى منهم. وقولهُ تعالى « أفرأيتُم ما كنتُم

تعبدون، أنتم وآباؤكم الأقدمون، فإنّهم عدوٌّ لي، إلاّ ربَّ العالمين» استثنى الباري تعالى من جملةِ ما كانوا يعبدونَ من الأصنامِ وغيرِها، والباري تعالى ليسَ من جنسِ شيءٍ من المخلوقاتِ. وقولهُ تعالى «وما لهم بهِ من علمٍ إلاّ اتّباع الظنِّ» استثنى الظنَّ من العلم، وليس من جنسهِ. وقولهُ تعالى «لا يسمعونَ فيها لغواً ولا تأثيماً، إلاّ قيلا سلاماً سلاماً» استثنى السلامَ من اللغوِ، وليس من جنسهِ. وقولهِ تعالى «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطلِ، إلاّ أن تكونَ تجارة عن تراضٍ منكم» والتجارة ليست من جنسِ الباطلِ، وقد استثناها منهُ. وقولهُ تعالى «فلا صريخَ لهم ولا هُم ينقذونَ، إلاّ رحمةً منّا» استثنى الرحمةَ من نفيِ الصريخِ والإنقاذ، وليست من جنسهِ. وقولهُ تعالى «لا عاصمَ اليومَ من أمرِ اللهِ إلاّ من رَحِم» ومن رحم ليس بعاصم، بل معصوم، وليس المعصومُ من جنسِ العاصم. وقولهُ تعالى «وما كانَ لمؤمنٍ أن يقتل مؤمناً، إلاّ خطأً» استثنى الخطأَ من القتلِ، وليس من جنسهِ

وأمّا الشعرُ فمن ذلك قولُ القائلِ منهم:

وبلدةٍ ليسَ بها أنيسُ   إلاّ اليعافيرُ وإلاّ العيسُ

والعيسُ ليست من جنسِ الأنيس

وقال النابغةُ الذبياني :

وقفتُ فيهـا أُصيلالاً أُسائِلَها عيَّتْ جواباً وما بالربعِ من أحدِ
إلاَّ أواريَّ لأيًا مَا أُبيّنُها والنُّؤْىُ كالحوضِ بالمظلومةِ الجلدِ

والأوراى ليست من جنس الأحد

وقال :

ولا عيبَ فينا غير أنَّ سيوفَنا بهنَّ فلولٌ من قراعِ الكتائبِ

وليس فلولُ السيوف عيباً لأربابها ، بل فخراً لهم ، وقد استثناها من العيوبِ وليست من جنسها

وأمَّا النثرُ فقول العربِ : ما زاد إلاَّ ما نقصَ ؛ وما بالدارِ أحدٌ إلاَّ الوتد ؛ وما جاءَنى زيدٌ إلاَّ عمرو . استثنوا النقصَ من الزيادةِ ، والوتدَ من أحدٍ ، وعمراً من زيدٍ ، وليس من جنسهِ

وأمَّا المعقولُ فهو أنَّ الاستثناءَ لا يرفعُ جميعَ المستثنى منهُ ، فصحَّ ، كاستثناء الدراهم من الدنانير ، وبالعكس

ولقائلٍ أن يقولَ : أمَّا الآيةُ الأُولى ، فلا نُسلِّمُ أنَّ إبليسَ لم يكنْ من جنسِ الملائكةِ . قولكم إنَّهُ كان من الجنِّ ؛ قلنـا : لا مُنافاةَ بينَ الأمرَين : فإنَّهُ قد قال ابنُ عبَّاس وغيرُهُ من المفسّرين إنَّ ابليسَ كان من الملائكة من قبيلٍ يُقال لهم الجنّ ، لأنَّهم كانوا خُزَّانَ الجنانِ ، وكان إبليسُ رئيسَهم ، وتسميتهُ جنياً لنسبتـهِ

الى الجنّة، كما يُقال بغداديٌّ ومكيٌّ. ويحتمل أنّهُ سُمّيَ بذلك لاجتنانِهِ واختفائِهِ؛ ويدلُّ على كونِهِ من الملائكةِ أمرانِ: الأوّلُ أنّ اللهَ تعالى استثناهُ من الملائكةِ، والأصلُ أن يكونَ من جنسهم للاتفاقِ على صحّةِ الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف فى غيرِهِ. الثانى أنّ الأمرَ بالسجودِ لآدمَ إنّما كان للملائكةِ بدليلِ قولِهِ تعالى «وإذ قلنا للملائكةِ: اسجدوا لآدمَ» ولو لم يكنْ، ابليسُ من الملائكةِ، لما كان عاصياً للأَمرِ المتوجِّهِ الى الملائكةِ، لكونِهِ ليس منهم، إذِ الأصلُ عدمُ أمرٍ وراءَ ذلك الأمرِ. ودليل عصيانِهِ قولهُ تعالى «إلاّ إبليس أبى واستكبر، وكان من الكافرين»

قولكم إنّ إبليسَ لهُ ذريّةٌ، ليس فى ذلك ما يُنافى كونَهُ من جنس الملائكةِ. فلئن قلتم بأنّ التوالُدَ لا يكونُ إلاّ من ذكرٍ وأنثى، والملائكةُ لا إناثَ فيهم، بدليل قولِهِ تعالى «وجعلوا الملائكةَ الذين هم عبادُ الرحمنِ إناثاً» ذكر ذلك فى معرضِ الإنكار والتوعُّد على قولِ ذلك

قلنا إنّما يلزمُ من ذلك الإناثُ فى الملائكةِ أن لو امتنعَ حصولُ الذريّةِ الاّ من جنسين، وهو غيرُ مُسلّم

قولكم: إنّ ابليس مخلوقٌ من نارٍ، والملائكةَ من نورٍ،

لا مُنافاةَ أيضاً بينَ ذلك وبينَ كونِهِ من الملائكةِ

وأمّا الآيةُ الثانية، فاستثناء الربّ تعالى فيها من المعبودِين، وذلك قولهُ « ما كنتم تعبدون » وهم كانوا ممّن يعبدُ اللهَ مع الأصنام، لأنهم كانوا مُشركين، لا جاحدينَ للهِ تعالى؛ فلا يكونُ الاستثناء من غيرِ الجنسِ

وأمّا الآيةُ الثالثة، فجوابها من وجهين :

الأوّل أنّ قولهُ تعالى « وما لهم بهِ من علمٍ إلّا اتباعَ الظنّ » عامٌّ في كلّ ما يسمى علماً، والظنُّ يُسمى علماً؛ ودليلهُ قولهُ تعالى « فإن علِمتموهنّ مؤمناتٍ » وأراد « إن ظننتموهنّ » لاستحالةِ اليقين بذلك؛ وذلك إن كان من الأسماء المتواطئةِ، فلا يكونُ الاستثناء من غيرِ الجنس، وإن كان من الأسماء المشتركةِ أو المجازيّةِ، فهو من جملةِ الأسماء العامّةِ كما سبق

الثاني أنّ (إلّا) فيها ليست للاستثناء، بل هي بمعنى (لكن) وكذلك الحكمُ فيما بعدَها من الآياتِ

وأمّا استثناء (اليعافير والعيس) من (الأنيس)، فليس استثناء من غيرِ الجنس، لأنّها ممّا يُؤنسُ بها، فهيَ من جنس الأنيس، وإن لم تكنْ من جنسِ الأنس، بل وقد يحصلُ الأنس بالآثارِ والأبنيةِ والأشجارِ، فضلاً عن الحيوانِ

وأما استثنا (الأوارىّ) من (أحد) فإنّما كان لأنّهُ كما يُطلَقُ الأحدُ على الآدمىّ، فقد يُطلَقُ على غيرهِ من الحيوانات والجمادات ولذلك يُقال: رأيتُ أحَدَ الحمارَين، وركبتُ أحَدَ الفرَسين، ورميتُ أحدَ الحجرين وأحدَ السهمين، فلم يكنِ الاستثناء من غيرِ الجنس من حيث إنّ الأوارىّ مماً يصدُقُ عليها لفظةُ (أحد) وبتقدير أن لا يكونَ من الجنسِ، فإلاً ليست استثنائيةً حقيقةً، بل بمعنى (لكن) كما سبق

وأماً (فلول السيوف) فهو عيبٌ فى السيوفِ، وإنَ كان يسبِّب فلولها فخراً ومدحةً لأربابها، فهو فى الجملة استثناءٌ من الجنسِ

وقولُ العرب (ما زاد إلاً ما نقص) تقديرُهُ: ما زاد شىءٌ إلاً الذى نقص أى ينقص، وهو استثناءٌ من الجنسِ

وقولهم (ما فى الدار أحدٌ إلاً الوتد) فجوابهُ كما سبق فى (الأوارىّ) من (أحد)

(وقولهُ (ما جاءنى زيدٌ إلاً عمرو) فإلاً بمعنى (لكن)

وما ذكروهُ من المعقول، قولهم: إنّ الاستثناء لا يرفع جميعَ المستثنى منهُ، فشىءٌ لا إشعارَ لهُ بصحَّةِ الاستثناء من غير الجنس

وأماً استثناء (الدراهم) من (الدنانير) وبالعكس، فهو أيضاً

محلُّ النزاعِ عند القائلين بعدمِ صحّةِ الاستثناء من غير الجنس، وإنْ تكلفَ بيانِ صحّة الاستثناء من جهةِ اشتراكهما فى النقديّة وجوهريةِ الثمنية فآئلٌ الى الاستثناء من الجنس

المسألة الثالثة

اتّفقوا على امتناعِ الاستثناء المستغرقِ كقوله « لهُ عليّ عشرةٌ إلاّ عشرة » وإنما اختلفوا فى استثناء النصف والأكثر؛ فذهبَ أصحابنا وأكثرُ الفقهاء والمتكلمين الى صحّةِ استثناء الأكثرِ حتى إنّهُ لو قال « لهُ عليّ عشرةٌ إلاّ تسعة » لم يلزمهُ سوى درهمٍ واحدٍ . وذهبَ القاضى أبو بكر فى آخر أقوالهِ ، والحنابلة وابن دَرَسْتوَيه النحويّ الى المنع من ذلكِ؛ وزادَ القاضى أبو بكر والحنابلة القول بالمنعِ من استثناء المساوِى . وقد نُقِلَ عن بعض أهل اللغـة استقباحُ استثناء عقْد صحيحٍ ، فلا يقولُ : لهُ عليّ مائة إلاّ عشرة ، بل خمسة ، أو غير ذلك

احتجّ من قالَ بصحّةِ استثناء الأكثرِ والمساوى بالمنقول ، والمعقول ، والحكم

أمّا المنقولُ ، فمن جهةِ القرآنِ ، والشعر

أمّا القرآنُ فقولهُ تعالى «إنّ عبادِى ليسَ لكَ عليهم سلطانٌ،

إلاَّ من اتَّبعك من الغاوِين » وقال « لأُغوينَّهم أجمعينَ ، إلاَّ عبادَكَ منهم المخلَصين » فإن استووا ، فقدِ استثنى المساوِى ؛ وإن تفاوتوا ، فأيُّهما كان أكثرَ ، فقد استثناهُ . كيف وانَّ الغاوِينَ أكثرُ ، بدليلِ قولهِ تعالى «وقليلٌ من عبادىَ الشَّكور» وقولهِ تعالى « ولا تجدُ أكثرَهم شاكرين » وقولهِ تعالى « وما أكثرُ الناسِ ، ولو حرَصتَ ، بمؤمنين» ولكنَّ أكثرَهم لا يعقلون ، ولا يؤمنون »

وأمَّا الشعر فقولهُ

أدُّوا التى نقصت تسعينَ من مائةٍ

ثُمَّ ابعثوا حَكَماً بالحقِّ قوَّالا

وأمَّا المعقولُ فهو أنَّ الاستثناء لفظٌ يُخرِجُ من الجملةِ ما لولاهُ لدخلَ فيها ؛ فجاز إخراجُ الأكثرِ بهِ ، كالتخصيص بالدليل المنفصل ، وكاستثناء الأقلّ

هذا ما يخصُّ الأكثرَ ، وأمَّا المساوِى فدليلهُ قولهُ تعالى « يا أيُّها المزَّمِّلُ قمِ الليلَ إلاَّ قليلاً نِصفَهُ » استثنى النصفَ ، وليسَ بأقلّ

وأمَّا الحكمُ فعامٌّ للأكثرِ والمساوِى ، وهو أنَّهُ لو قالَ « لهُ علىَّ عشرةٌ » واستثنى منها خمسةً ، أو تسعةً ، فإنَّهُ يلزمهُ فى

الأوّل خمسةٌ، وفى الثانى درهمٌ، باتفاقِ الفقهاء. ولولا صحّةُ الاستثناء لما كانَ كذلك

وفى هذهِ الحججِ ضعفٌ، إذْ لقائلٍ أن يقولَ: أمّا الآيةُ فالغاوون فيها، وإن كانوا أكثرَ من العبادِ المخلَصين، بدليل النصوصِ المذكورةِ، فلا نُسلّم أنّ (إلاّ) فى قولهِ «إلاّ من اتبعك من الغاوين» للاستثناء، بل هى بمعنى (لكن). وإن سلّمنا أنّها للاستثناء، ولكن نحنُ إنّما نمنعُ من استثناء الأكثرِ، إذا كانَ عددُ المستثنى والمستثنى منهُ مصرّحاً بهِ، كما إذا قال «لهُ علىّ مائةٌ إلاّ تسعة وتسعين درهماً» وأمّا إذا لم يكنِ العددُ مصرّحاً بهِ، كما إذا قالَ لهُ «خُذْ ما فى الكيسِ من الدراهمِ سوى الزيوفِ منها» فإنّهُ يصحُّ، وإنْ كانتِ الزيوفُ فى نفسِ الأمرِ أكثرَ فى العددِ، وكما إذا قال «جاءنى بنو تميم سوى الأوباش منهم» فإنّهُ يصح من غير استقباح وإن كان عدد الاوباش منهم أكثر

وأمّا الشعرُ، فلا استثناءَ فيهِ، بل معناهُ: أدّوا المائةَ التى سقَطَ منها تسعونَ، ولا يلزمُ أن يكونَ سقوطها بطريقِ الاستثناء

وما ذكروهُ من المعقولِ فحاصلهُ يرجعُ إلى القياس فى اللغةِ، وهو فاسدٌ، كما سبق. كيف والفرقُ بينَ الأصلِ والفرعِ واقعٌ من جهةِ الإجمال

أمّا التخصيصُ فمن جهةِ أنّهُ قـد يكونُ بدليلٍ منفصلٍ، وبغير دليلٍ لفظى، كما يأتى

وأمّا استثناء الأقلِّ، فلكونهِ غيرَ مستقبح، كما إذا قال «له علىّ عشرةٌ إلاّ درهماً» ولا كذلك قولهُ «لهُ علىّ مائةٌ إلاّ تسعة وتسعين»

وأمّا قولهُ تعالى «يا أيُّها المزَّمِّلُ» فلا دلالةَ فيهِ على جوازِ استثناء النصفِ، إذِ النصفُ غيرُ مستثنَى، وإنّمـا هو ظرفٌ للقيام فيهِ، وتقديرُهُ: قمِ الليلَ ونصفَهُ إلاّ قليلاً

وأمّا الحكم فدعوى الاتفاقِ عليـهِ خطأٌ، فإنّ من لا يرى صحّةَ استثناء الأكثرِ والمساوِى، فهو عندَهُ بمنزلةِ الاستثناء المستغرق. ولو قالَ «لهُ علىّ عشرةٌ إلاّ عشرة» لزمـهُ العشرةُ؛ وإنّما ذهبَ الى ذلك الفقهاء القائلون بصحّةِ استثناء الأكثرِ والمساوى

وأمّا من قال بامتناعِ صحّةِ استثناء الأكثر والمساوى، فقد احتجّ بأن الاستثناء على خلافِ الأصل، لكونهِ إنكاراً بعدَ إقرارٍ، وجحداً بعـد اعترافٍ. غير أنّا خالفناهُ فى استثناء الأقلِّ لمعنى لم يُوجَدْ فى المساوِى والأكثرِ، فوجبَ أن لا يُقالَ بصحتهِ فيهِ

وبيانُ ذلك من وجهين :

الأوّل أنَّ المقرَّ رُبّما أقرَّ بمال، وقد وفى بعضَهُ، غير أنَّهُ نسيَهُ لقلَّتِهِ، وعِنْدَ إقرارِهِ رُبّما تذكَّرهُ فاستثناه . فلو لم يصحّ استثناؤهُ لتضرَّر، ولا كذلك فى الأكثرِ والنصفِ، لأنَّهُ قلّما يتّفِقُ الذهولُ عنهُ

والثانى أنهُ إذا قالَ «لهُ علىّ مائةٌ إلاّ درهماً لم يكن مستقبحاً وإذا قال لهُ علىّ مائةٌ إلاّ تسعة وتسعين» كان مستقبحاً والمستقبَحُ فى لغةِ العرَبِ لا يكونُ من لغتِهم

وهذهِ الحجّةُ ضعيفةٌ أيضاً، إذْ لقائلٍ أن يقول : لانُسلّمُ أنَّ الاستثناء على خلافِ الأصلِ، والقولُ بأنَّهُ إنكارٌ بعدَ إقرارٍ إنّما يصحُّ ذلك أنْ لو لم يكنِ المستثنى والمستثنى منهُ جملةً واحدةَ وإلاَّ فلا . وإنْ سلّمنا عدمَ الاتحادِ، ولكن لا نُسلِّمُ مخالفةَ ذلكِ الأصل، بل الأصلُ قبولهُ لإمكانِ صدقِ المتكلمِ بهِ، ودفعاً للضررِ عنهُ ؛ ويجبُ اعتقادُ ذلك حتى لا يكونَ قبولُ ذلك فى فى استثناء الأقلّ على خلافِ الأصلِ . والقولُ بأنَّ ذلك مستقبحٌ ركيكٌ فى لغةِ العربِ ليس فيهِ ما يمنعُ مع ذلك من استعمالهِ . ولهذا، فإنَّهُ لو قال « لهُ علىّ عشرةٌ إلاّ درهماً » كان مستحسناً ولو قال « له علىّ عشرةٌ إلاّ دانِقاً ودانِقاً . . . » إلى تمام عشرين

مرّةً ، كان فى غايةِ الاستقباحِ ، وما منع ذلك من صحّتِهِ واستعمالِهِ لغةً

المسألة الرابعة

الجُمَلُ المتعاقبةُ بالواو ، إذا تعقّبها الاستثناء رجع إلى جميعِها عندَ أصحابِ الشافعىّ ، رضىَ اللهُ عنهُ ، وإلى الجملةِ الأخيرةِ عند أصحابِ أبى حنيفة

وقال القاضى عبدُ الجبّار وأبو الحسين البصرى وجماعةٌ من المعتزلةِ : إنْ كان الشروعُ فى الجملةِ الثانيـةِ إضراباً عن الأُولى ، ولا يُضمرُ فيهـا شىءٌ مما فى الأُولى ، فالاستثناء مختصٌّ بالجملةِ الأخيرةِ ، لأنَّ الظاهرَ أنهُ لم ينتقلْ عن الجملةِ الأُولى ، مع استقلالها بنفسها إلى غيرِها ، إلاَّ وقد تمّ مقصودُهُ منها

وذلك على أقسامٍ أربعةٍ :

الأول أنْ تختلفَ الجملتانِ نوعاً ، كما لو قال « أكرم بنى تميم ، والنحاةُ البصريُّون إلاَّ البغاددة » إذ الجملةُ الأُولى أمرٌ ، والثانية خبرٌ

القسم الثانى أن تتحدا نوعاً وتختلفا اسماً وحكماً ، كما لو قال « أكرمْ بنى تميم ، واضربْ ربيعةَ إلاَّ الطوالَ » إذْ هُما أمرانِ

الثالث أن تتحدا نوعاً ، وتشتركا حكماً ، لا اسماً كما لو قال

« سلّم على بنى تميم ، وسلم على بنى ربيعة إلاّ الطوال »

الرابع أن تتّحدَا نوعاً ، وتشتركا اسماً لا حكماً ، ولا يشتركُ الحكمانِ فى غرضٍ من الأغراضِ ، كما لو قال « سلمْ على بنى تميم واستأجر بنى تميم إلاّ الطوال »

وأقوى هذهِ الأقسام فى اقتضاء اختصاص الاستثناء بالجملة الأخيرةِ القسمُ الأول ، ثمّ الثانى ، ثمّ الثالث والرابع

وأمّا إنْ لم تكنِ الجملةُ الأخيرةُ مضربةً عن الأُولى ، بل لها بها نوعُ تعلّقٍ ، فالاستثناء راجعٌ الى الكلّ . وذلك أربعةُ أقسامٍ

القسم الأوّل أنْ تحدَ الجملتانِ نوعاً وأسماً ، لا حكماً غير أن الحكمين قد اشتركا فى غرضٍ واحدٍ ، كما لو قال « أكرمْ بنى تميم وسلّمْ على بنى تميم إلاّ الطوال » لاشتراكهما فى غرَض الاعظام

الثانى أن تحدَ الجملتان نوعاً ، وتختلفا حكماً ، وأسمُ الأُولى مضمرٌ فى الثانية ، كما لو قال « أكرمْ بنى تميم ، واستأجرْهم وربيعةَ إلا الطوال »

القسم الثالث بالعكسِ من الذى قبلهُ ، كما لو قال « أكرم بنى تميم وربيعة إلاّ الطوال »

القسم الرابع أن يختلِفَ نوعُ الجُمَلِ المتعاقبةِ ، إلاّ انهُ قد أُضمِر فى الجملةِ الأخيرةِ ما تقدّم ، أو كان غرضُ الأحكامِ

المختلفةِ فيها واحداً، كما فى آية القذف ، فإنَّ جُمَلها مختلفةُ النوع من حيث إنَّ قولهُ تعالى « فاجلدوهم ثمانينَ جلدةً » أمرٌ، وقولهُ «ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً» نهىٌ، وقولهُ «وأُولئِكَ هُمُ الفاسقونَ» خبرٌ. غير أنَّها داخلةٌ تحت القسمِ الأوَّلِ من هـذهِ الأقسامِ الأربعةِ، لاشتراكِ أحكامِ هذهالجملِ فى غرضِ الانتقام والإهانة؛ وداخلةٌ تحت القسمِ الثانى ، من جهة إضمارِ الاسمِ المتقدِّم فيها

وذهب المرتضى من الشيعةِ إلى القولِ بالاشتراكِ ، وذهب القاضى أبو بكرٍ والغزالى وجماعةٌ من الأَصحابِ الى الوقف

والمختارُ انَّهُ ، مهمـا ظهر كونُ (الواو) للابتداء فالاستثناء يكونُ مختصاً بالجملةِ الأخيرةِ، كما فى القسم الأوَّل من الأقسامِ الثانيـةِ المذكورةِ لعدَمِ تعلقِ إحدى الجملتين بالاخرى ؛ وهو ظاهرٌ. وحيث أمكن أن تكونَ (الواو) للعطفِ أو الابتداء، كما فى باقى الاقسامِ السبعةِ فالواجبُ إنَّما هو الوقفُ

وتَحقيقُ ذلك متوقِّفٌ على ذكرِ حججِ المخالفين وإبطالهـا ، ولنبدأ من ذلك بحججِ القائلين بالعودِ الى الجميع :

الحجَّةُ الأُولى : أنَّ الجُمَلَ المعطوفَ بعضُها على بعضٍ بمنزلةِ الجملةِ الواحدةِ؛ ولهذا فإنَّهُ لا فرق فى اللغةِ بينَ قولهِ « اضربِ الجماعةَ التى منها قَتَلَةٌ وسُرَّاقٌ وزُناةٌ ، إلاَّ من تاب » وبين قولهِ

« اضربْ من قتلَ وسرقَ وزنا ، إلاَّ من تاب » فوجبَ اشتراكُهما في عودِ الاستثناء الى الجميعِ ، وهي غيرُ صحيحةٍ . وذلك لأنَّهُ إنْ قيلَ إنَّهُ لا فارقَ بين الجملةِ والجملتين في أمرٍ ماَّ ، لزم أن يكونَ المتكثرُ واحداً ، والواحدُ متكثرًا ، وهو محالٌ . وإن قيلَ بالفرقِ فلا بُدَّ من جامعٍ موجبٍ للاشتراك في الحكمِ . ومع ذلك ، فحاصلهُ يرجعُ الى القياس في اللغةِ ، ولا سبيلَ إليهِ ، لما تقدَّم

الحجَّةُ الثانيـة أنَّ الإجماعَ منعقدٌ على أنَّهُ لو قالَ « واللهِ لا أكلتُ الطعامَ ، ولا دخلتُ الدارَ ، ولا كلَّمتُ زيدًا » واستثنى بقولهِ : « إن شاء اللهُ » أنَّهُ يعودُ إلى الجميعِ . وهـذهِ الحجَّة أيضاً باطلةٌ ، فإنَّ العلماء ، وإن أطلقوا لفظَ الاستثناء على التعليق على المشيئةِ ، فمجازٌ ، وليس باستثناء حقيقةً ، بل ذلك شرطٌ ، كما في قولهِ « إن دخلت الدارَ » ويدلُّ على كونهِ شرطاً لا استثناءً أنَّهُ يجوزُ دخولهُ على الواحدِ ، مع أنَّ الواحدَ لا يدخلهُ الاستثناء ، وذلك كقولهِ « أَنتِ طالقٌ إن شاء اللهُ » ولو قال « أنتِ طالقٌ طلقةً إلاَّ طلقةً » لم يصحَّ ، ووقع بهِ طلقة . وكذلك إذا قال « له عليَّ درهمٌ إلا درهماً » وإذا كان شرطاً ، فلا يلزمُ من عودهِ الى الجميعِ عودُ الاستثناء ، إلاَّ بطريقِ القياسِ ؛ ولا بُدَّ من جامعٍ مؤثرٍ . ومع ذلك ، يكونُ قياساً في اللغةِ ، وهو باطلٌ بما سبقَ .

وبهذا يبطلُ إلحاقهم الاستثناء بالشرطِ ، وهو قولهم: الاستثناء غيرُ مستقلٍّ بنفسهِ، فكان عائداً إلى الكلِّ، كالشرطِ؛ وهو ما إذا قال « أكرم بنى تميم ، وبنى ربيعة إن دخلوا الدارَ » ولو صرَّح بذلك كان صحيحاً ، ولا كذلك فى الاستثناء . ولهذا فإنَّهُ لو قال « إلاَّ أن يتوبوا ، اضربْ بنى تميم وبنى ربيعة » لا يكون صحيحاً

الحجَّةُ الثالثة أنَّ الحاجةَ قد تدعو إلى الاستثناء من جميعِ الجُمَلِ ، وأهلُ اللغةِ مُطبقونَ على أنَّ تكرارَ الاستثناء فى كل جملةٍ مستقبحٌ ركيكٌ مستثقلٌ ، وذلك كما لو قال « إن دخلَ زيدٌ الدارَ فاضربْهُ ، إلاَّ أنْ يتوبَ ، وإن زنا فاضربْهُ إلاَّ أن يتوبَ » فلم يبقَ سوى تعقب الاستثناء للجملة الأخيرة

ولقائلٍ أن يقول : وإن كان ذلك مطوّلاً ، غير أنَّهُ يعرِّفُ شمولَ الاستثناء للكلِ بيقين ، فلا يكونُ مستقبحاً ، وإن كان مستقبحاً ، فإنَّما يمتنعُ ان لو كانَ وضعُ اللغةِ مشروطاً بالمستحسنِ وهو غيرُ مُسلَّمٍ . ودليلهُ أنَّهُ لو وقع الاستثناء كذلك ، فإنَّهُ يصحُّ لغةً ويثبت حكمهُ ؛ ولولا أنهُ من وضعِ اللغةِ ، لما كان كذلك

الحجةُ الرابعةُ إنَّ الاستثناء صالحٌ أن يعودَ إلى كلِّ واحدةٍ من الجُمَلِ ، وليس البعضُ أولى من البعضِ ، فوجب العودُ الى الجميعِ ، كالعام

ولقائلٍ أن يقول : كونهُ صالحاً للعودِ الى الجميعِ غيرُ موجبٍ لذلك ، ولهذا فإنَّ اللفظَ إذا كانَ حقيقةً فى شىء ومجازاً فى شىء ، فهو صالحٌ للحملِ على المجاز ؛ ولا يجبُ حملهُ على المجازِ

وما ذكروهُ من الإلحاق بالعموم فغيرُ صحيح ، لما عُلِم مراراً

الحجّةُ الخامسة أنّهُ لو قال « علىَّ خمسةٌ وخمسةٌ إلاّ ستة » فإنّهُ يصحُّ . ولو كان مختصاً بالجملةِ الأخيرةِ لما صحَّ ، لكونهِ مستغرقاً لها

قلنا : لا نُسلِّمُ صحّةَ الاستثناء على رأيٍ لنا . وإن سلّمنا ، فإنّما عادَ الى الجميعِ ، لقيامِ الدليلِ عليهِ ، وذلك لأنّهُ لا بُدَّ من اعمالِ لفظهِ مع الإمكان ، وقد تعذّر استثناء الستةِ من الجملةِ الأخيرةِ ، لكونهِ مستغرقاً لها ، وهو صالحٌ للعودِ إلى الجميعِ فحمل عليهِ ؛ ومع قيامِ الدليلِ على ذلك ، فلا نزاعَ ؛ وإنّما النزاعُ فيما إذا وردَ الاستثناء مُقارِناً للجملةِ الأخيرةِ من غيرِ دليلٍ يُوجِبُ عودَهُ الى ما تقدّم

الحجّة السادسة أنّهُ لو قال القائلُ « بنو تميم وربيعة اكرموهم إلاّ الطوال » فإنّ الاستثناء يعودُ الى الجميع ؛ فكذلك إذا تقدّم الأمرُ بالإكرامِ ، ضرورةَ اتّحادِ المعنى

ولقائلٍ أن يقولَ : حاصلُ ما ذكروهُ يرجعُ إلى القياسِ فى

اللغةِ ، وهو باطلٌ لما عُلِم ، كيف والفرقُ ظاهرٌ ، لأنَّهُ إذا تأخَّرَ الأمرُ عن الجُمَلِ ، فقد اقترنَ باسمِ الجميعِ ، وهو قولهُ «اكرموهم» بخلاف الأمرِ المتقدِّمِ ، فإنَّهُ لم يتَّصلْ باسمِ الفريقين ، بل باسمِ الفريقِ الأوَّلِ

الحجَّةُ السابعةُ أنَّهُ إذا قالَ القائلُ « اضربوا بني تميم وبني ربيعة إلاَّ من دخلَ الدارَ » فمعناهُ من دخلَ من الفريقين . ولقائلٍ أن يقول : ليس تقديرُ هذا المعنى أَولى من تقديرِ « إلاَّ من دخل من ربيعة »

وأمَّا حججُ القائلين بعودِ الاستثناء الى الجملةِ الأخيرةِ ، فمن جهة النصِّ والمعقولِ

أمَّا النصُّ فقولهُ تعالى « والذينَ يرمون المُحصناتِ ، ثمَّ لم يأتوا بأربعةِ شهداء ، فاجلدوهم ثمانين جلدةً ، ولا تقبلوا لهم شهادةً أبداً ، وأُولئكَ همُ الفاسِقون إلاَّ الذين تابوا » فإنَّهُ راجع الى قوله وأُولئك هم الفاسقون ولم يرجع الى الجلد بالاتفاق . وأيضاً قولهُ تعالى « فتحريرُ رقبةٍ مؤمنةٍ ، وديةٌ مسلَّمةٌ إلى أهلهِ » وقولهُ « إلاَّ أن يَصَّدَّقوا » راجعٌ إلى الدية دون الإعتاقِ بالاتفاق

قلنا أمَّا الآيةُ الأُولى ، فلا نُسلِّمُ اختصاص الاستثناء بالجملةِ الأخيرةِ منها ، بل هو عائدٌ إلى جميعِ الجُمَلِ عدا الجلدِ ، لدليلٍ

دلّ عليهِ، وهو المحافظةُ على حقِّ الآدمى

أمّا الآيةُ الأُخرى، فإنّما امتنعَ عودُ الاستثناء الى الإعتاقِ، لأنّهُ حقُّ اللهِ تعالى، وتصدُّقُ الولىّ لا يكونُ مُسقطاً لحقّ اللهِ تعالى

وأمّا من جهةِ المعقولِ فحجج :

الحجّةُ الأُولى أنّ الاستثناءَ من الجملةِ إذا تعقّبهُ استثناءٌ كان الاستثناء الثانى عائداً إلى الجملةِ الاستثنائيةِ، لا إلى الجملةِ الأُولى، فدلّ على اختصاصِ الاستثناء بالجملةِ المقارنةِ دون المتقدِّمة، وإلاّ كان عدَمُ عودهِ إلى المتقدّمةِ على خلافِ الأصلِ، وذلك كما لو قال « لهُ علىّ عشرةٌ إلاّ أربعة إلاّ اثنين » فإنّ الاستثناءَ الثانى يختصُّ بالأربعةِ دونَ العشرةِ

ولقائلٍ أن يقولَ : الاستثناء الثانى إمّا أن يكونَ بحرفِ عطفٍ أو لا بحرفِ عطف . فإنْ كانَ الأَول، فهو راجعٌ إلى الجملةِ المستثنى منها كقولهِ « لهُ علىّ عشرةٌ إلاّ ثلاثة، وإلاّ اثنين » فيكون المقرُّ بهِ خمسة . وإن كان الثانى، كقولهِ « لهُ علىّ عشرةٌ إلاّ أربعة إلاّ اثنين » فإنّما امتنعَ عودُهُ الى الجملةِ المستثنى منها لدليلٍ، لا لعدم اقتضائهِ لذلك لغةً ؛ وذلك، أن الاستثناء الثانى لو عادَ الى الجملةِ المستثنى منها فإمّا أن يعودَ اليها لا غير،

أو اليها وإلى الاستثناء : الأولُ ممتنعٌ ، لأنَّ الإجماعَ منعقدٌ على على دخولِ الاستثناء الأول تحت الاستثناء الثانى ، فقطعُهُ عنهُ وردُّهُ إلى الجملة المستثنى منها لا غير ، يكونُ على خلافِ الإجماع وإن كان عائداً إلى الاستثناء والمستثنى منهُ ، فالمستثنى منهُ إثباتٌ ، فالاستثناء منـهُ يكونُ نفياً ، لأنَّ الاستثناءَ من الإثباتِ نفيٌ ، والاستثناء من الاستثناء يكونُ إثباتاً ، لأنَّ الاستثناء من النفى إثباتٌ على ما يأتى تقريرُهُ عن قريبٍ ، وذلك ممتنعٌ لوجهين :

الأوَّلُ أنَّهُ يلزمُ منهُ أن يكونَ قد أثبتَ لعودِهِ إلى أحدهما مثل ما نفاهُ عن الآخر ، ويكونُ جابراً للنفى بالإثبات ، ويبقى ما كان متحققاً قبلَ الاستثناء الثانى بحاله وفيهِ الغاء الاستثناء الثانى وخروجه عن التأثير ، وهو خلاف الإجماع

الوجهُ الثانى أنَّهُ يلزمُ منهُ أن يكونَ بعودِهِ الى الجملةِ الأُولى قد نفى عنها مثلَ ما أثبتهُ لها بعودِهِ الى الاستثناء الثانى ، فيكونُ الاستثناء الواحـدُ مقتضياً لنفى شيء وإثباتِهِ بالنسبةِ الى شيء واحدٍ ، وهو مُحالٌ

الحجَّةُ الثانية أنَّ الجملةَ الأخيرة حائلةٌ بين الاستثناء والجملةِ الأُولى ، فـكان ذلك مانعاً من العودِ اليها كالسكوتِ

ولقائلٍ أن يقولَ : إنَّما يصحُّ ذلك أن لو لم يكوّن الـكلامُ

كلُّهُ بمنزلةِ جملةٍ واحدةٍ . وأمّاَ إذا كان كالجملةِ الواحدةِ ، فلا

الحجّةُ الثالثة أنّهُ استثناءٌ تعقّبَ جملتين ، فلا يكونُ بظاهرهِ عائداً اليهما ، كما لو قال « أنتِ طالقٌ ثلاثاً وثلاثاً إلاّ أربعة فإنّهُ لا يعودُ إلى الجميعِ وإلاّ لوقعَ بهِ طلقتانِ لا ثلاثُ طلقاتٍ

قلنا : لا نُسلِّمُ امتناع عودهِ الى الجميعِ ، بل هو عائدٌ الى الجميعِ ، والواقعُ طلقتانِ على رأيٍ لنا . وإنْ سلّمنا امتناعَ عودِهِ الى الجميعِ ، فلأنَّ المعتبرَ من قولهِ « ثلاثاً وثلاثاً » إنّما هو الجملةُ الأُولى دونَ الثانيةِ . فلو عادَ الاستثناء اليها لكان مستغرقاً وهو باطلٌ

الحجّةُ الرابعةُ أنَّ دخولَ الجملةِ الأُولى تحتَ لفظهِ معلومٌ ، ودخولها تحت الاستثناء مشكوكٌ فيهِ ، والشكُّ لا يرفعُ اليقينَ

قلنا لا نُسلِّمُ تيقُّنَ دخولهِ مع اتّصالِ الاستثناء بالكلامِ ، ثمَّ وإن كانَ ذلكَ مماَّ يمنعُ من عودِ الاستثناء الى الجُملِ المتقدّمة ، فهو مانعٌ من اختصاصِهِ بالجملةِ الأخيرةِ لجوازِ عودِهِ بالدليلِ الى الجملةِ المتقدِّمة دونَ المتأخّرةِ ، ثم يلزمُ منـهُ أن لا يعودَ الشرطُ والصفةُ على باقي الجمل لما ذكروهُ ، وهو عائدٌ عند اكثرِ القائلينِ باختصاص الاستثنا بالجملةِ الأخيرة

الحجّةُ الخامسة أنّهُ لماَّ كان الاستثناء مماَّ تدعو الحاجةُ اليهِ ،

ولا يستقلُّ بنفسهِ دعتِ الحاجةُ إلى عودِهِ إلى غيرِهِ ، وهذهِ الحاجةُ والضرورةُ مندفعةً بعودِهِ إلى ما يليهِ ، فلا حاجةَ إلى عودِهِ إلى غيرِهِ ، إذْ هوَ خارجٌ عن محلّ الحاجةِ ، وإنّما وجبَ اختصاصُهُ بما يليهِ دونَ غيرِهِ لوجهين

الأوّل أنّهُ إذا ثبتَ اختصاصُهُ بجملةٍ واحدةٍ وجبَ عودُهُ إلى ما يليهِ لامتناعِ عودهِ إلى غيرهِ بالإجماعِ

الثاني أنّهُ قريبٌ منهُ ، والقربُ مرجّحٌ ؛ ولهذا وجبَ عودُ الضميرِ في قولِهم « جاءَ زيدٌ وعمرٌو أبوهُ منطلقٌ » الى عمرو ، لكونهِ أقربَ مذكورٍ ، فكان ما يلي الفعلَ من الاسمينِ اللّذينِ لا يظهرُ فيهما الإعرابُ بالفاعليةِ أولى كقولهم «ضربتْ سلمى سعدى » . وهذهِ الحجّةُ أيضاً مدخولةٌ ، إذ لقائلٍ أن يقولَ ما ذكرتموهُ إنّما يصحُّ أنْ لو لم تكنِ الحاجةُ ماسّةً الى عودِ الاستثناء الى كلّ ما تقدّم ، وذلك غيرُ مسلّمٍ ؛ وإذا كانت الحاجةُ ماسّةً إلى عودِهِ إلى كل ما تقدّم ، فلا تكونُ الحاجةُ مندفعةً بعودِهِ إلى ما يليهِ فقط

ثمّ ما ذكرتموهُ منتقضٌ بالشرطِ والصفة . وإنْ سلّمنا أنّهُ لا ضرورةَ ، ولكن لِمَ قلتم بامتناعِ عودِهِ إلى ما تقدّم وإنْ لم تكن ثمّ ضرورةٌ ؛ ولهذا فإنّهُ لو قامَ دليلٌ على إرادةِ عودِهِ

الى الجميعِ فإنَّهُ يكونُ عائداً إليــهِ إجماعاً . وإنَّما الخلافُ فى كونهِ حقيقةً فى الـكلامِ أم لا

الحجَّةُ السادسةُ ذكرَهـا القلانسىُّ، وهى أن قال : نصبُ ما بعدَ الاستثناء فى الإثباتِ إنَّما كان بالفعلِ المتقدّم بإعانة (إلاَّ) على ما هو مذهبُ أكابرِ البصريين، فلو قيلَ إنَّ الاستثناء يرجعُ إلى جميعِ الجُمَلِ، لـكان ما بعد (إلاّ) منتصباً بالأفعالِ المقدَّرةِ فى كلّ جملةٍ؛ ويلزمُ منهُ اجتماعُ عامِلَين على معمولٍ واحدٍ؛ وذلك لا يجوزُ، لأنَّهُ بتقديرِ مضادةِ أحدِ العاملين فى عملهِ للعاملِ الآخرِ يلزمُ منهُ أن يكونَ المعمولُ الواحدُ مرفوعاً منصوباً معاً؛ وذلك كما لو قلت « ما زيدٌ بذاهبٍ، ولا قامَ عمرٌو » وهو محالٌ؛ ولأنَّهُ إمَّا أن يكونَ كلُّ واحدٍ مستقلاً بالاعمالِ أو لا كلُّ واحدٍ منهما مستقلٌ، أو المستقلُّ البعضُ دونَ البعضِ . فإنْ كان الأوّل، لزمَ من ذلك عدمُ استقلالِ كلّ واحدٍ، ضرورة أنَّهُ لا معنى لـكونِ كلّ واحدٍ مستقلاً، إلاَّ أنَّ الحـكمَ ثبت بهِ دونَ غيرهِ . وإن كان الثانى، فهو خلافُ الفرض، وإن كان الثالث، فليس البعضُ أولى من البعضِ

ولقائلٍ أن يقولَ : لا نُسلِّمُ أنَّهُ إذا قال « قامَ القومُ إلاَّ زيداً » أنَّ زيداً منصوبٌ بقامَ؛ وإنْ سلَّمنا أنَّهُ منصوبٌ بقام،

لكن بالفعلِ المحقّق أو المقدّر فى كلّ جملةٍ . الأوّلُ مُسلّمٌ ، والثانى ممنوعٌ . والفعلُ المحقّقُ غيرُ زائدٍ على واحدٍ

وأمّا حُججُ القائلين بالاشتراكِ فثلاثٌ :

الحجّةُ الأولى أنّهُ يحسنُ الاستفهامُ من المتكلّمِ عن إرادةِ عودِ الاستثناء إلى ما يليهِ أو إلى الكلّ ، ولو كان حقيقةً فى أحدِ هذهِ المحاملِ دونَ غيرِهِ ، لما حَسُنَ ذلك . وذلك يدلُّ على الاشتراكِ وهذه الحجّةُ مدخولةٌ ، لجوازِ أنْ يكونَ الاستفهامُ لعدَمِ المعرفةِ بالمدلولِ الحقيقىّ والمجازى أصلاً ، كما تقولهُ الواقفية ؛ أو لأنّهُ حقيقةٌ فى البعضِ ، مجازٌ فى البعضِ ، والاستفهام للحصولِ على اليقينِ ودفعِ الاحتمالِ البعيدِ ، كما بيّنّاهُ فيما تقدم

الحجة الثانية أنّهُ يصحُّ إطلاقُ الاستثناء ، وإرادةُ عودِهِ إلى ما يليهِ ، والى الجمل كلّها ، والى بعض الجملِ المتقدِّمةِ دون البعضِ ، بإجماعِ أهلِ اللغةِ ، والأصلُ فى الإطلاقِ الحقيقةُ ، والمعانى مختلفةٌ ، فكان مشتركاً

ولقائلٍ أن يقولَ : متى يكونُ الأصلُ فى الإطلاقِ الحقيقةَ إذا أفضى الى الاشتراكِ المُخلّ بمقصودِ أهلِ الوضعِ من وضعِهم أو إذا لم يُفضِ ؟ الأوّلُ ممنوعٌ ، والثانى مُسلّمٌ . ثمّ وإن كانَ ذلك هو الأصل مطلقاً ، غيرَ أنّهُ أمرٌ ظنىٌّ ، ولِمَ قلتم بإمكانِ

التمسك بهِ فيما نحنُ فيهِ، على ما هو معلومٌ من قاعدةِ الواقفيةِ

الحجةُ الثالثة أنَّ الاستثناء فضلةٌ لا تستقلُّ بنفسِها، فكان احتمالُ عودِهِ إلى ما يليه، وإلى جميعِ الجُمَلِ مساوياً، كالحالِ وظرفِ الزمان والمكان فى قوله «ضربتُ زيداً وعمراً قائماً فى الدارِ يومَ الجمعةِ»

ولقائلٍ أن يقولَ: لا نسلِّمُ صحَّةَ ما ذكرهُ فى الحالِ والظرفِ بل هو عائدٌ إلى الكلِّ أو ما يليهِ على اختلافِ المذهبين؛ وإنْ سلِّمَ ذلكَ، غيرأنَّهُ آئلٌ إلى القياسِ فى اللغةِ، وهو باطلٌ كما سبق

المسألة الخامسة

مذهبُ أصحابنا أَنَّ الاستثناء من الإثباتِ نفيٌ، ومن النفيِ إثباتٌ، خلافاً لأبى حنيفة

ودليلنا فى ذلكَ أنَّ القائلَ إذا قال «لا إلَهَ إلاَّ الله» كان مُوحِّدًا مُثبتاً للالوهية للهِ سبحانَهُ وتعالى، ونافياً لها عمَّا سواهُ. ولو كان نافياً للالوهيةِ عمَّا سوى الربّ تعالى غيرَ مثبتٍ لها بالنسبةِ الى الربّ تعالى، لما كانَ ذلك توحيداً للهِ تعالى، لعدم إشعارِ لفظهِ بإثباتِ الالوهيةِ للهِ تعالى؛ وذلك خلافُ الإجماع

وأيضاً فإنَّهُ إذا قالَ القائلُ: لا عالمَ فى البلد إلاَّ زيدٌ كان

ذلكَ من أدلِّ الألفاظِ على علمِ زيدٍ وفضيلتهِ، وكان ذلك متبادِراً إلى فهمِ كلِّ سامعٍ لغويّ؛ ولو كان نافياً للعلمِ عمّا سوى زيدٍ، غيرَ مُثبتٍ للعلمِ لزيدٍ، لما كان كذلك. وعلى هذا النحو في كلّ ما هو من هذا القبيل

فإن قيل: لو كان الاستثناء من النفي إثباتاً، لكان قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم «لا صلاةَ إلّا بطهورٍ، ولا نكاحَ إلّا بوليّ، ولا تبيعوا البرّ بالبرّ إلّا سواء بسواء» متقضياً تحقّقَ الصلاةِ عندَ وجودِ الطهورِ، والنكاحِ عند وجودِ الولي، والبيع عند المساواةِ ولمّا لم يكنْ كذلك، عُلِمَ أنّ المرادَ بالاستثناء إخراجُ المستثنى عن دخولهِ في المستثنى منهُ، وأنّهُ غيرُ متعرِّضٍ لنفيهِ ولا إثباته

قلنا: الطهورُ والوليّ والمساواة لا يصدقُ عليهِ اسمُ ما استُثنيَ منهُ، فكان استثناءً من غيرِ الجنس، وهو باطلٌ بما تقدّم؛ وإنّما سيقَ ذلك لبيانِ اشتراطِ الطهورِ في الصلاةِ، والوليّ في النكاح، والمساواة في صحّةِ بيع البرّ بالبرّ. والشرطُ وإن لزمَ من فواتِهِ فواتُ المشروطِ، فلا يلزمُ من وجودِهِ وجودُ المشروطِ لجوازِ انتفاء المقتضي أو فواتِ شرطٍ آخر، أو وجود مانعٍ، واللهُ أعلمُ

النوع الثانى — التخصيصُ بالشرطِ

والنظرُ فى حدّهِ وأقسامِهِ وصيغ الشرطِ اللغوىّ وأحكامه

أمّا حدّهُ، قال الغزالى : هو ما لا يوجد المشروطُ دونَهُ، ولا يلزمُ أن يوجدَ عندَ وجودِهِ

وهو فاسدٌ من وجهين :

الأول أنّ فيهِ تعريفَ الشرطِ بالمشروطِ، والمشروطُ مشتقٌّ من الشرطِ، فكان أخفى من الشرطِ، وتعريفُ الشيء بما هو أخفى منهُ ممتنعٌ

الثانى أنّهُ يلزمُ عليهِ جزءُ السببِ إذا اتّحدَ، فإنّهُ لا يُوجَدُ الحكمُ دونَهُ، ولا يلزمُ من وجودِ الحكمِ عندَ وجودِهِ، وليس بشرطٍ

وقال بعضُ أصحابنا : الشرطُ هو الذى يتوقف عليهِ تأثيرُ المؤثّرِ فى تأثيرِهِ، لا فى ذاتِهِ

وهو فاسدٌ أيضاً فإنّ الحياةَ القديمةَ شرطٌ فى وجودِ علمِ البارى تعالى وكونهِ عالماً، ولا تأثيرَ ولا مؤثّر

والحقُّ فى ذلك أن يُقالَ : الشرطُ هو ما يلزمُ من نفيهِ نفيُ أمرٍ ماً على وجهٍ لا يكونُ سبباً لوجودِهِ، ولا داخلاً فى السببِ

ويدخلُ فى هذا الحدِّ شرطُ الحكمِ، وهو ظاهرٌ، وشرط السببِ، من حيث أنّهُ يلزمُ من نفى شرطِ السببِ انتفاء السبب وليسَ هو سبب السببِ، ولا جزؤهُ، وفيهِ احترازٌ عن انتفاء الحكمِ لانتفاء مداركهِ، وعن انتفاء المدركِ المعيّن وجزئه . وهو منقسمٌ إلى شرطٍ عقلىٍّ، كالحياة للعلم والإرادةِ، وإلى شرعىٍّ، كالطهارةِ للصلاةِ، والأحصانِ للرجم، وإلى لغوىّ

وصِيَغُهُ كثيرةٌ، وهى : إن الخفيفة، وإذا، ومَنْ، ومهما، وحيثما، وأينما، وإذْ ما

وأُمُّ هذهِ الصيَغِ (إن) الشرطيّة، لأنّها حرفٌ، وما عداها من أدواتِ الشرطِ أسماء . والأصلُ فى إفادةِ المعانى للأسماء إنّما هو الحروفُ؛ ولأنّها تُستعملُ فى جميعِ صوَرِ الشرطِ، بخلافِ أخواتِها، فإنّ كلّ واحدةٍ منها تختصُّ بمعنى لا تجرى فى غيرهِ : (فمن) لمن يعقل، و (ما) لما لا يعقل، و (إذا) لما لا بُدَّ من وقوعهِ كقولك : إذا احمر البُسْر فأتنا ونحو ذلك

وأمّا أحكامُهُ فمنها أنّهُ يخرجُ من الكلامِ ما لولاهُ لدخلَ فيهِ؛ وذلك ضربانِ :

الأوّل أن يخرج منهُ ما علمنا خروجَهُ بدليلٍ آخر، كقولهِ «أكرِمْ بنى تميم إنْ دخلوا الدارَ» فإنّهُ يخرجُ من الكلامِ

حالةَ عدم الاستطاعةِ ؛ وإنْ كان ذلك معلوماً دونَ قولِهِ ، فيكون قولهُ مؤكداً

الثانى أنّهُ يخرجُ منهُ ما لا يُعلَمُ خروجهُ دونَهُ ، كقولِهِ «اكرِمْ بنى تميم إن دخلوا الدارَ » فإنّهُ يخرجُ منهُ حالة عدمِ دخولِ الدارِ ؛ ولولا الشرطُ لعمَّ الإكرامُ جميعَ الأحوالِ ، ولم يكنِ العلمُ بعدَمِ الإكرامِ حالةَ عدمِ دخولِ الدارِ حاصلاً لنا ، فكان مخصِّصاً للعموم

وعلى كلِّ تقديرٍ ، لا يخلو إمّا أن يتّحدَ الشرطُ والمشروطُ ، أو يتّحد الشرطُ ، ويتعدَّدَ المشروط ، أو بالعكس ، أو يتعدّدانِ معاً

فإن اتّحدَ الشرطُ والمشروطُ ، فمثالهُ ما سبق

وأمّا إنِ اتّحدَ الشرطُ ، وتعدّدَ المشروطُ ، فإمّا أن تكونَ المشروطاتُ على الجمعِ ، أو على البدلِ : فإن كانت على الجمعِ ، كقوله «إن دخلَ زيدٌ الدارَ فأعطِهِ ديناراً ودرهماً» وإن كانت على البدلِ ، كقولِهِ « إن دخلَ زيدٌ الدارَ فأعطِهِ ديناراً أودرهماً » فالحكمُ كما لو اتّحد المشروطُ

وأمّا إن تعدّدَ الشرطُ ، واتّحد المشروطُ ، فإمّا أن تكونَ الشروطُ على الجمع أو البدل : فإنْ كان الأوّل ، فكقولِهِ « أكرمْ بنى تميم أبداً إنْ دخلوا الدارَ والسوقَ » فمقتضى ذلك توقُّفُ الإكرام على اجتماعِ الشرطينِ ، واختلالهُ باختلالِ أحدِهما . وإن

كان على البدلِ كقولهِ «أكرمْ بنى تميم إنْ دخلوا السوقَ أو الدارَ» فمقتضى ذلكَ توقُّفُ الإكرامِ على تحقُّقِ أحدِ الشرطَين؛ واختلالهُ عند اختلالِهما جميعاً

وأمّا إن تعدّد الشرطُ والمشروطُ، فإمّا أن يكونَ الشرط والمشروطُ على الجمعِ أو البدلِ، أو الشرطُ على الجمع، والمشروطاتُ على البدلِ، أو بالعكسِ: فإن كان القسمُ الأوّل كقولهِ «إن دخلَ زيدٌ الدارَ والسوقَ فأعطِهِ درهماً وديناراً» فالإعطاء متوقّفٌ على اجتماعِ الشرطَين، ومختلٌّ باختلالهما، أو باختلالِ أحدِهما. وإن كان القسمُ الثانى فكقولهِ «إن دخلَ زيدٌ الدارَ أو السوقَ فأعطِهِ درهماً أو ديناراً» فإعطاء أحدِ الأمرين متوقّفٌ على تحقُّقِ أحدِ الشرطين، واختلالهُ باختلالِ مجموعِ الأمرَين

وإن كان القسمُ الثالث كقولهِ «إن دخلَ زيدٌ الدارَ والسوقَ فأعطِهِ درهماً أو ديناراً» فإعطاء أحدِ الأمرَين مُتوقّفٌ على اجتماعِ الشرطَين، واختلالهُ باختلالِ أحدِهما

وإن كان الرابع كقولهِ «إنْ دخلَ زيدٌ الدارَ أو السوقَ، فأعطِهِ درهماً وديناراً» فإعطاء الأمرَين مُتوقّفٌ على أحدِ الشرطين، ومختلٌّ باختلالهما معاً، وسواءٌ كان حصولُ الشرطِ دفعةً،

أو لا دفعةً ، بل شيئاً فشيئاً

ومن أحكامهِ أنّهُ لا بدّ من اتّصالهِ بالمشروطِ لما تقدّم في الاستثناء ، وأنّهُ يجوزُ تقديمهُ على المشروطِ وتأخيرُه ، وإن كان الوضعُ الطبيعيُّ لهُ إنّما هو صدرُ الكلام والتقدُّم على المشروطِ لفظاً ، لكونه متقدّماً عليهِ في الوجودِ طبعاً . ولو تعقّبَ الشرطُ للجُمَلِ المتعاقبةِ ، فقد اتّفق الشافعيُّ وأبو حنيفة على عودهِ إلى جميعها خلافاً لبعضِ النُّحاةِ في اعتقادهِ اختصاصهُ بالجملةِ التي تليهِ كانت متقدِّمةً أو متأخِّرةً . والكلامُ في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء

والمختارُ كالمختارِ ، ولا يخفى وجههُ

النوع الثالث — تخصيصُ العامّ بالصفةِ

وهي لا تخلو إمّا أن تكونَ مذكورةً عقبَ جملةٍ واحدةٍ أو جُمَلٍ :

فإن كان الأوّل ، كقولهِ « اكرِمْ بني تميم الطوال » فإنّهُ يقتضي اختصاصَ الإكرامِ بالطوالِ منهم؛ ولولا ذلك لعمّ الطوالَ والقصارَ ، فكانتِ الصفةُ مُخرِجةً لبعضِ ما كان داخلاً تحت اللفظِ لولا الصفة

وإن كان الثانى كقولهِ «أكرمْ بنى تميم وبنى ربيعة الطوال» فالكلامُ فى عودِ الصفةِ إلى ما يليها، أو إلى الجميعِ، كالكلام فى الاستثناء

النوع الرابع — التخصيص بالغاية

وصِيَغُها إلى، وحتى، ولا بُدّ وأن يكونَ حكمُ ما بعدَها مُخالفاً لما قبلها، وإلاّ كانتِ الغايةُ وسطاً، وخرجتْ عن كونها غايةً، ولزم من ذلك إلغاء دلالةِ إلى، وحتى؛ وهى لا تخلو أيضاً إمّا أن تكونَ مذكورةً عقبَ جملةٍ واحدةٍ أو جُمَلٍ متعدِّدَةٍ

فإن كان الأوّل، فإمّا أن تكونَ الغايةُ واحدةً، أو متعدّدَة

فإنْ كانت واحدةً كقولهِ «أكرمْ بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدارَ» فإنّ دخولَ الدارِ يقتضِي اختصاصَ الإكرامِ بما قبلَ الدخولِ، وإخراج ما بعد الدخولِ عن عموم اللفظِ. ولولا ذلك، لعمّ الإكرامُ حالةَ ما بعدَ الدخولِ

وإن كانت متعدِّدةً فلا يَخلو إمّا أن تكونَ على الجمعِ، أو على البدل: فالأوّل كقولهِ «أكرمْ بنى تميم أبداً إلى أن يدخلوا الدارَ، ويأكلوا الطعامَ» فمقتضى ذلك استمرارُ الإكرامِ إلى تمامِ الغايتينِ، دون ما بعدَهما. والثانى كقولهِ «اكرمْ بنى تميم إلى

أن يدخلوا الدارَ أو السوقَ » فمقتضى ذلك استمرارُ الإكرامِ الى انتهاء إحدى الغايتين، أيهما كانت، دون ما بعدَها

وأمَّا إِنْ كانتِ الغايةُ مذكورةً عقبَ جُمَلٍ متعدِّدةٍ، فالكلامُ فى اختصاصِها بما يليها . وفى عودِها إلى جميعِ الجُمَلِ، كالكلامِ فى الاستثناء، وسواءٌ كانتِ الغايةُ واحدةً أو متعدِّدةً، على الجمعِ أو البدلِ . ولا تخفى أمثلتها، ووجهُ الكلامِ فيها، وسواءٌ كانت الغايةُ معلومةَ الوقوعِ فى وقتها، كقولِهِ « إِلى أَنْ تطلعَ الشمسُ » أو غيرَ معلومةِ الوقت، كقولِهِ « إلى دخولِ الدارِ »



في التخصيص بالادلة المنفصلة

وفيهِ أربع عشرة مسألة

المسألة الاولى

مذهبُ الجمهورِ من العلماءِ جوازُ تخصيصِ العمومِ بالدليل العقليّ، خلافاً لطائفةٍ شاذّةٍ من المتكلمين

ودليلُ ذلك أنَّ قولهُ تعالى « اللهُ خالق كل شيء » وقولهُ

«وهو على كل شيء قدير» متناولٌ بعموم لفظِهِ لغةً، كلَّ شيء، مع أنَّ ذاتَهُ وصفاتِهِ أشياء حقيقةً، وليس خالقاً لها، ولا هي مقدورة لهُ، لاستحالةِ خلقِ القديمِ الواجبِ لذاتِهِ، واستحالةِ كونِهِ مقدوراً بضرورةِ العقل، فقد خرجت ذاتُهُ وصفاتُهُ بدلالةِ ضرورةِ العقل عن عمومِ اللفظِ، وذلك مماً لا خلافَ فيهِ بين العقلاء؛ ولا نعني بالتخصيص سوى ذلك، فمن خالفَ في كونِ دليلِ العقلِ مخصِّصاً مع ذلك، فهو موافقٌ على معنى التخصيصِ، ومخالفٌ في التسميةِ.

وكذلك قولهُ تعالى «وللهِ على الناسِ حجُّ البيتِ من استطاعَ إليهِ سبيلاً» فإنَّ الصبيَّ والمجنونَ من الناسِ حقيقةً، وهما غيرُ مُرادين من العموم، بدلالةِ نظرِ العقلِ على امتناعِ تكليفِ من لا يفهمُ ولا معنى للتخصيص سوى ذلك

فإن قيلَ نحنُ لا نُنكرُ أنَّ ذاتَ الباري تعالى وصفاتِهِ وأنَّ الصبيَّ والمجنونَ مماً لم يُرد باللفظِ، وإنَّما نُنكرُ كونَ دليلِ العقلِ مخصِّصاً لثلاثةِ أوجهٍ

الأول أنَّ التخصيصَ إخراجُ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ عنهُ، وهو غيرُ متصوَّرٍ فيما ذكرتموهُ. وبيانُهُ، أنَّ دلالاتِ الألفاظِ على المعاني ليستْ لذواتِها، وإلاَّ كانتْ دالَّةً عليها قبلَ المواضعةِ، وإنَّما دلالتُها تابعةٌ لمقصدِ المتكلِّمِ وإرادتِهِ، ونحنُ نعلمُ بالضرورةِ

أنَّ المتكلِّمَ لا يُرِيدُ بلفظِهِ الدلالةَ على ما هو مُخالِفٌ لصريحِ العقلِ فلا يكونُ لفظُهُ دالاًّ عليــهِ لغةً ؛ ومع عدَمِ الدلالةِ اللغويةِ على الصورةِ المُخرجةِ ، لا يكونُ تخصيصاً

الثانى أنَّ التخصيصَ بيانٌ ، والمخصِّصُ مُبيِّنٌ . والبيانُ إِنَّما يكونُ بعدَ سابقةِ الإشكالِ ، فيجبُ أن يكونَ البيانُ متأخِّراً عن المبيَّنِ ، ودليلُ العقلِ سابقٌ فلا يكونُ مبيِّناً ولا مخصِّصاً كالاستثناء المقدَّم

الثالث أنَّ التخصيصَ بيانٌ ، فلا يجوزُ بالعقلِ ، كالنسخِ . ثمَّ وإِن سلَّمنا دلالةَ اللفظِ لغةً على ما ذكرتموهُ ، وجوازَ كونِ المخصِّص متقدِّماً ، ولكن ما المانعُ أن تكونَ صحَّةُ الاحتجاجِ بالدليلِ العقليّ مشروطةٌ بعدم مُعارضةِ عمومِ الكتاب لهُ ، وبتقديرِ الاشتراطِ بذلك لا يكونُ حجَّةً فى التمسك بهِ ، على الكتابِ . وإِن سلَّمنا صحَّةَ التخصيص فى الآيتين المذكورتين أوَّلاً ، ولكنْ لا نُسلِّمُ صحَّةَ تخصيصِ الصبىّ والمجنون عن عموم آية الحج ؛ فإِنَّ ما ذكرتموهُ مبنىٌّ على امتناعِ خطابهما ، وكيف يُمكنُ دعوى ذلك مع دخولِهما تحتَ الخطابِ بأروش الجنايات وقيم المتلفات . وإِجماعِ الفقهاء على صحَّةِ صلاةِ الصبىّ ، واختلافهم فى صحَّةِ إِسلامهِ ، ولولا إِمكانُ دخولهِ تحتَ الخطابِ ، لما كان كذلك

والجوابُ عن الأوّل : قولهم ، إنَّ دلالاتِ الألفاظِ ليستْ لذواتِها مُسلَّمٌ ، وأنّهُ لا بُدَّ فى دلالتِها من قصدِ الواضعِ لها دالّةً على المعنى

قولهم : العاقلُ لا يقصدُ بلفظةِ الدلالةِ على ما هو ممتنعٌ بصريحِ العقلِ . قلنا : ذلك ممتنعٌ بالنظرِ إلى ما وضع اللفظِ عليهِ لغةً ، أو بالنظرِ الى إرادتهِ من اللفظِ ؛ الأولُ ممنوعٌ ، والثانى مُسلَّمٌ . وعند ذلك ، فلا مُنافاةَ بينَ كونِ اللفظِ دالاً على المعنى لغةً ، وبين كونهِ غيرَ مُرادٍ من اللفظِ

قولهم إنَّ حقَّ المخصِّص أن يكونَ متأخِراً عمّا خصّصهُ . قلنا : يجبُ أن يكونَ متأخِراً بالنظرِ إلى ذاتِهِ ، أو بالنظرِ الى صفتهِ ، وهو كونُهُ مُبيِّناً ومخصِّصاً ؛ الأوّلُ ممنوعٌ ، والثانى مُسلَّمٌ . وذلك لأنَّ دليلَ العقلِ ، وإنْ كانَ متقدِّماً فى ذاتهِ على الخطابِ المفروضِ ، غيرَ أنّهُ لا يُوصفُ قبلَ ذلك بكونهِ مخصِّصاً لما يُوجد ، وإنّما يَصيرُ مخصِّصاً ومبيِّناً بعدَ وجودِ الخطابِ . وأمّا الاستثناءُ فإنّما لم يجُزْ تقديمُهُ ، لأنَّ المتكلِّمَ بهِ لا يُعَدُّ متكلّماً بكلامِ أهلِ اللغةِ ، كما إذا قال « إلاّ زيداً » ثمّ قال بعد ذلك « قام القومُ » . وهذا بخلافِ التخصيصِ ، فإنّهُ إذا قال « اللّهُ خالقُ كلِّ شيءٍ » وقام الدليلُ العقلىُّ على أنّهُ لم يُرِدْ بكلامهِ ذاتَ البارى تعالى ، فإنّهُ

لا يَخرجُ بذلك الكلامِ عن كونهِ متكلِّماً بكلامِ العربِ

وأمّا امتناعُ النسخِ بالعقلِ ، فإنّما كان من جهةِ أنّ الناسخَ معرّفٌ لبيانِ مدّةِ الحكمِ المقصودةِ في نظرِ الشارعِ ، وذلك مما لا سبيلَ إلى الاطّلاعِ عليهِ بمجرّدِ العقلِ ، بخلافِ معرفةِ استحالةِ كونِ ذاتِ الربّ تعالى مخلوقةً مقدورةً

قولهم : ما المانعُ أن يكونَ التمسّكُ بدليلِ العقلِ مشروطاً بعدَمِ معارضةِ الكتابِ لهُ . قلنا : إذا وقعَ التعارُضُ بينهما ، وأحدُهما مُقتضٍ للإثباتِ ، والآخر للنفي ، فلا سبيلَ إلى الجمعِ بينَ مُوجبيهما ، لما فيهِ من التناقُض ، ولا إلى نفيهما ، لما فيهِ من وجودِ واسطة بين النفي والإثباتِ ، فلم يبقَ إلاّ العمل بأحدِهما والعملُ بعموم اللفظِ مماّ يُبطِلُ دلالةَ صريحِ العقلِ بالكليّةِ ، وهو مُحالٌ ؛ والعملُ بدليل العقلِ لا يُبطِلُ عمومَ الكتابِ بالكليّة ، بل غايتهُ إخراجُ بعضِ ما تناولهُ اللفظُ من جهةِ اللغةِ ، عن كونهِ مُرادًا للمتكلِّم ، وهو غيرُ ممتنعٍ ، فكان العملُ بدليلِ العقلِ متعيّناً

قولهم إنّ الصبيّ والمجنونَ داخلان تحتَ الخطابِ بأروش الجناياتِ وقيم المتلفاتِ ليس كذلك . فإنّا إن نظرنا الى تعلّقِ الحقّ بما لهما ، فهو ثابتٌ بخطابِ الوضعِ والأخبارِ ، وهو غيرُ متعلّقٍ بالصبي والمجنونِ ؛ وإن نظرنا إلى وجوب الاداء الثابتِ

بخطابِ التكليفِ ، فهو متعلِّقٌ بفعلِ وليِّهما ، لا بفعلهما

وأمَّا صحَّةُ صلاةِ الصبيّ واختلافُ الناسِ فى صحَّةِ إسلامِهِ ، فلا يدلُّ ذلك على كونهِ داخلاً تحتَ خطابِ التكليفِ بالصلاةِ والإسلام

أمَّا صحَّةُ الصلاةِ ، فمعناها انعقادُها سبباً لثوابهِ ، وسقوط الخطابِ عنهُ بها إذا صلَّى فى أوَّلِ الوقتِ ، وبلغ فى آخرِهِ ، لا بمعنى أنَّهُ امتثل أمرَ الشارعِ ، حتى يكونَ داخلاً تحتَ خطابِ التكليفِ من الشارعِ ، بل إنْ كانَ ولا بُدَّ ، فهو داخلٌ تحتَ خطابِ الولىّ لفهمهِ بخطابهِ ، دون خطابِ الشرع . وعلى هذا ، يكونُ الجوابُ عن صحَّةِ إسلامهِ عند من يقولُ بذلك ؛ وبتقديرِ امتناعِ تخصيصِ الصبىّ بدليلِ العقل مع تسليم جوازِ التخصيصِ بهِ فى الجملةِ ، كما تقدَّم بيانهُ ، فغيرُ مضرٍّ ولا قادح ؛ فإنَّهُ ليسَ المقصود تحقيق ذلك فى آحادِ الصوَرِ

وكما انَّ دليلَ العقلِ قد يكونُ مخصِّصاً للعموم ، فكذلك دليلُ الحس ، وذلك كما فى قولهِ تعالى « تُدَمِّرُ كلَّ شىءٍ » مع خروج السمواتِ والأرضِ عن ذلك حساً ؛ وكذلك قوله تعالى « ما تَذَرُ من شىءٍ أتتْ عليهِ إلاَّ جعلتهُ كالرَّميم » وقد أتت على الأرضِ والجبالِ ، ولم تجعلها رَميماً ، بدلالة الحسّ ، فكان الحسُّ

هو الدالّ على أنّ ما خرجَ عن عمومِ اللفظِ لم يكنْ مُراداً للمتكلّم، فكان مخصِّصاً

المسألة الثانية

اتّفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتابِ، خلافاً لبعض الطوائفِ. ودليلهُ المنقول، والمعقول

أمّا المنقولُ فهو أنّ قولهُ «وأُولاتُ الأحمال أجلهنّ أن يضعنَ حملهنّ» وردَ مخصِّصاً لقولهِ تعالى «والذين يُتوَفّون منكم، ويَذَرون أزواجاً، يتربصنَ بأنفسهنّ أربعةَ أشهرٍ وعشراً» وقوله تعالى «والمحصنات من الذين أُوتوا الكتابَ من قبلكم» وردَ مخصِّصاً لقولهِ تعالى «ولا تنكحوا المشركاتِ حتى يؤمنّ» والوقوعُ دليلُ الجوازِ

وأمّا المعقولُ فهو أنّهُ إذا اجتمعَ نصّانِ من الكتابِ، أحدُهما عامٌّ، والآخرُ خاصٌّ، وتعذّر الجمعُ بين حكميهما، فإمّا أنْ يعملَ بالعامِّ أو الخاصّ: فإنْ عملَ بالعامِّ لزمَ منهُ إبطالُ الدليلِ الخاصّ مُطلقاً، ولو عملَ بالخاصّ لا يلزمُ منهُ إبطالُ العامّ مطلقاً، لإمكانِ العملِ بهِ فيما خرجَ عنهُ، كما سبق، فكان العملُ بالخاصِّ أَولى، ولأنّ الخاصّ أقوى في دلالتهِ، وأغلب على الظنّ

لبعدِهِ عن احتمالِ التخصيصِ، بخلافِ العامّ؛ فكان أولى بالعملِ

وعند ذلك، فإمّا أن يكونَ الدليلُ الخاصُّ المعمولُ بهِ ناسخاً لحكمِ العامّ في الصورةِ الخارجةِ عنهُ، أو مخصِّصاً لهُ. والتخصيص أَولى من النسخِ لثلاثةِ أوجهٍ :

الأوّل أنَّ النسخَ يستدعِي ثبوتَ أصلِ الحكمِ في الصورةِ الخاصّةِ ورفعه بعد ثبوتِهِ؛ والتخصيص ليس فيـهِ سوى دلالتهِ على عَدمِ إرادةِ المتكلّم للصور المفروضةِ بلفظةِ العامّ، فكان ما يتوقّفُ عليـهِ النسخُ أكثرَ ممّاً يتوقّفُ عليهِ التخصيصُ، فكان التخصيصُ أَولى

الثاني أنَّ النسخَ رفعٌ بعـد الإثباتِ، والتخصيص منعٌ من الإثبات، والدفعُ أسهلُ من الرفعِ

الثالث أنَّ وقوعَ التخصيص في الشرعِ أَغلبُ من النسخِ، فكان الحملُ على التخصيصِ أَولى، ادراجاً لهُ تحتَ الأغلبِ، وسواءٌ جهل التاريخ أو علم، وسواءٌ كان الخاصُّ متقدِّماً أو متأخِّراً

فإن قيلَ : لو كان الكتابُ مبيِّناً للكتابِ، لخرجَ النبيُّ، صلّى اللّهُ عليهِ وسلّم، عن كونهِ مبيِّناً للكتاب، وهو خلافُ قولهِ تعالى « لتبيِّنَ للناسِ ما نُزِّلَ إليهم » وهو ممتنعٌ

قُلنا : إضافةُ البيانِ إلى النبيّ، صلى اللّهُ عليهِ وسلّم، ليس

فيهِ ما يمنعُ من كونهِ مُبيّناً للكتاب بالكتاب، إذِ الكلُّ واردٌ على لسانهِ، فذكرُهُ الآيةَ المخصِّصةَ يكونُ بياناً منهُ، ويجبُ حملُ وصفهِ بكونهِ مُبيّناً على أنَّ البيانَ واردٌ على لسانهِ، كان الوارد على لسانهِ الكتابَ أو السنّةَ، لما فيهِ من موافقةِ عمومِ قولهِ تعالى «ونزّلنا عليكَ الكتاب تبياناً لكلّ شيء» فإنَّ مُقتضاهُ أن يكونَ الكتابُ مُبيّناً لكلّ ما هو من الكتابِ، لكونهِ شيئاً؛ غير أنّا خالفناهُ في البعضِ، فيجبُ بالبعضِ الآخر تقليلاً لمخالفة الدليلِ العامّ

فإنْ قيلَ: ما ذكرتموهُ، وإنْ صحَّ فيما إذا كان الخاصُّ متأخِّراً، ولا يصحُّ فيما إذا جهل التاريخ، وذلك لأنَّهُ يحتملُ أن يكونَ الخاصُّ مقدّماً، فيكون العامُّ بعدَهُ ناسخاً لهُ، ويحتملُ أن يكون العامُّ متقدّماً، فيكون الخاصُّ مخصِّصاً لهُ، ولم يترجّح أحدُهما على الآخرِ، فوجبَ التعارُضُ والتساقطُ، والرجوعُ إلى دليلٍ آخر، كما ذهبَ إليهِ أبو حنيفة والقاضى أبو بكر والإمامُ أبو المعالى

وإن سلّمنا كون الخاصّ مخصِّصاً، مع الجهلِ بالتاريخ، فلا يصحُّ فيما إذا كان العامُّ متأخّراً عن الخاصّ، فإنّهُ يتعيّنُ أن يكون ناسخاً لمدلولِ الخاصّ، لا أن يكونَ الخاصُّ مخصِّصاً

للعامّ، على ما ذهبَ إليهِ أصحابُ أبي حنيفة وبعضُ المعتزلةِ

وبيانُهُ من أربعةِ أوجهٍ:

الأول أنّهُ إذا قالَ « اقتلوا المشركين » فهو جارٍ مجرى قولهِ « اقتلوا زيدًا المشركَ، وعمراً المشركَ وخالداً » وهلمّ جرّا. فإذاً الخاصّ كقولهِ « اقتلوا زيدًا المشركَ » إذا وردَ العامُّ بعدَهُ بنفيِ القتلِ عن الجميعِ، فهو ناصٌّ على زيدٍ؛ ولو قال « اقتلوا زيدًا لا تقتلوا زيدًا » كان نسخاً

الثاني أنّ الخاصّ المتقدّم يمكنُ نسخُهُ والعامُّ الواردُ بعدَهُ ممّا يُمكنُ أن يكونَ ناسخاً، فكان ناسخاً

الثالث هو أنّ الخاصّ المتقدّمَ متردّدٌ بين كونهِ منسوخاً، ومخصِّصاً لما بعدَهُ، وذلك ممّا يمنعُ من كونهِ مخصِّصاً، لأنّ البيانَ لا يكونُ ملتبساً

الرابع قولُ ابن عبّاس « كنّا نأخذُ بالأحدثِ فالأحدث » والعامُّ المتأخِّرُ أحدثُ، فوجبَ الأخذُ بهِ

قلنا: أمّا الجوابُ عن التعارُضِ عند الجهلِ بالتاريخ، فيما ذكرناهُ من الأدلّةِ السابقةِ على الترجيح

وأمّا الجوابُ عن حُجج أصحابِ أبي حنيفة: أمّا عن الأول فيمتنعُ كونُ العامّ في تناولهِ لما تحتَهُ من الأشخاصِ جارٍ مجرى

الألفاظِ الخاصةِ ، إذِ الألفاظُ الخاصةُ بكلِّ واحدٍ واحد ، غيرُ قابلةٍ للتخصيص ، بخلاف اللفظِ العامّ

وعن الثانى أنهُ لا يلزمُ من إمكانِ نسخهِ للخاصّ الوقوعُ ؛ ولو لزِمَ من الإمكان الوقوع ، للزِمَ أنْ يكونَ الخاصُّ مخصِّصاً للعامّ لإمكانِ كونهِ مخصِّصاً لهُ ؛ ويلزمُ من ذلك أن يكونَ الخاصُّ منسوخاً ، ومخصِّصاً لناسخه وهو مُحالٌ

وعن الثالث أنّهم إنْ أرادُوا بتردُّدِ الخاصّ بينَ كونهِ منسوخاً ومخصِّصاً، أنَّ احتمالَ التخصيصِ مساوٍ لاحتمالِ النسخِ ، فهو ممنوعٌ لما تقدَّم . وإنْ أرادوا بذلك تطرُّقَ الاحتمالَين إليهِ فى الجملةِ ، فذلك لا يمنعُ من كونهِ مخصِّصاً . ولو منع ذلك من كونهِ مخصِّصاً ، لمنعَ تطرُّق احتمالِ كونِ العامّ مخصَّصاً بالخاصِّ إليهِ ، من كونهِ ناسخاً

وعن الرابع أنَّهُ قولُ واحدٍ من الصحابة ، فيجبُ حملهُ على ما إذا كانَ الأحدث هو الخاصّ ، جمعاً بين الأدلّةِ

المسألة الثالثة

تخصيص السُنّةِ بالسُنّةِ جائزٌ عنـد الأكثرينَ ؛ ودليلهُ المعقول ، والمنقول

أمّا المعقولُ ، فما ذكرناهُ فى تخصيصِ الكتاب بالكتابِ

وأمّاَ المنقولُ فهو أنّ قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم، «لا زكاةَ فيما دونَ خمسةِ أوسق» وردَ مخصّصاً لعموم قولهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم «فيما سقَتِ السماءُ العُشْر» فإنّهُ عامٌّ في النصابِ وما دونَهُ، وقولهُ تعالى «لتُبيّنَ للناسِ ما نُزّلَ إليهم» مما لا يمنعُ من كونهِ مُبيّناً لما وردَ على لسانهِ من السُنّةِ، بسُنّةٍ أُخرى، كما ذكرناهُ في تخصيص الكتاب بالكتاب

المسألة الرابعة

يجوزُ تخصيصُ عمومِ السُنّةِ بخصوصِ القرانِ عندَنا، وعند أكثرِ الفقهاء والمتكلّمين. ومنهم من منعَ من ذلك. ودليلهُ العقلُ، والنقلُ

أمّا النقلُ فقولهُ تعالى «وأنزلنا عليكَ الكتابَ تبياناً لكلّ شيء» وسنّةُ رسولِ اللهِ، صلّى اللهُ عليهِ وسلّم، من الأشياء، فكانت داخلةً تحتَ العمومِ؛ إلاّ انّهُ قد خُصّ في البعضِ، فيلزمُ العملُ بهِ في الباقي

وأمّاَ المعقولُ، فما ذكرناهُ في تخصيص الكتابِ بالكتاب

فإنْ قيل: الآيةُ مُعارضَةٌ بقولهِ تعالى «لتُبيّنَ للناسِ ما نُزّلَ إليهم» ووجهُ الاحتجاجِ بهِ أنّهُ جعلَ النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم،

مُبيِّناً للكتابِ المُنزَّلِ؛ وذلك إنَّما يكونُ بسُنَّتِهِ. فلو كان الكتابُ مُبيناً للسُنَّة، لكان المبيَّنُ بالنسبةِ مُبيِّناً لها، وهو ممتنعٌ. وأيضاً فإنَّ المُبيَّنَ أصلٌ، والبيان تبعٌ لهُ، ومقصودٌ من أجلِهِ؛ فلو كان القرآنُ مُبيِّناً للسُنَّةِ، لكانتِ السُنَّةُ أصلاً، والقرآنُ تبعاً، وهو محالٌ

وجوابُ الآيةِ أنَّهُ لا يلزمُ من وصفِ النبيِّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، بكونِهِ مُبيِّناً لما أُنزِلَ امتناعُ كونِهِ مُبيِّناً للسُنَّةِ بما يَرِدُ على لسانِهِ من القرآنِ، إذِ السُنَّةُ أيضاً مُنزَّلةٌ على ما قال تعالى «وما ينطقُ عنِ الهوى، إنْ هُوَ إلاَّ وحيٌ يُوحَى» غير أنَّ الوحيَ، منهُ ما يُتلى فيُسمَّى كتاباً، ومنهُ ما لا يُتلى فيُسمَّى سُنَّةً؛ وبيانُ أحدِ المُنزَّلَين بالآخرِ غيرُ ممتنعٍ

وما ذكروهُ من المعنى فغيرُ صحيحٍ؛ فإنَّ القرآنَ لا بُدَّ وأن يكونَ مُبيِّناً لشيءٍ ضرورةَ قولِهِ تعالى «تبياناً لكلِّ شيءٍ» وأيُّ شيءٍ قُدِّرَ كونُ القرآنِ مُبيِّناً لهُ، فليسَ القرآنُ تبعاً لهُ، ولا ذلك الشيءُ متبوعاً. وأيضاً، فإنَّ الدليلَ القطعيَّ قد يُبيِّنُ بهِ مُرادُ الدليلِ الظنيِّ، وليس مُنحطاً عن رتبةِ الظنيِّ

المسألة الخامسة

يجوزُ تخصيصُ عمومِ القرآنِ بالسُّنَّة

أمَّا إذا كانتِ السُّنَّةُ متواترةً، فلمْ أعرفْ فيهِ خلافاً ؛ ويدلُّ على جوازِ ذلك ما مرَّ من الدليلِ العقليِّ

وأمَّا إذا كانتِ السنَّة من أخبارِ الآحادِ، فمذهبُ الأئمةِ الأربعةِ جوازُهُ . ومن الناسِ من منع ذلك مُطلقاً ؛ ومنهم من فصَّل ؛ وهؤلاء اختلفوا : فذهبَ عيسى ابنُ ابان إلى أنَّهُ إنْ كانَ قد خصَّ بدليل مقطوعٍ بهِ، جازَ تخصيصهُ بخبرِ الواحدِ، وإلاَّ فلا . وذهب الكرخيّ إلى أنَّهُ كان قد خصّ بدليلٍ منفصلٍ لا متَّصل جازَ تخصيصهُ بخبرِ الواحدِ، وإلاَّ فلا . وذهب القاضى أبو بكر إلى الوقفِ

والمختارُ مذهبُ الأئمةِ، ودليلهُ العقلُ، والنقلُ

أمَّا النقلُ فهو أنَّ الصحابةَ خصُّوا قولَهُ تعالى « وأُحِلّ لكم ما وراءَ ذلكم » بما رواهُ أبو هريرة، عن النبيّ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم من قولهِ « لا تُنكح المرأة على عمَّتها ولا خالتها » وخصُّوا قولهُ تعالى « يُوصيكمُ اللهُ فى أولادِكم » الآية، بقولهِ صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « لا يَرِثُ القاتلُ، ولا يرثُ الكافرُ من المسلمِ، ولا المسلم

من الكافر » وبما رواهُ أبو بكر من قولهِ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « نحنُ معاشرَ الأنبياء لا نُورَثُ ما تركناهُ صدقة » وخصُّوا قولهُ تعالى « فإنْ كنَّ نساء فوقَ اثنتين ، فلهنَّ ثلثا، تُرِكَ » بما رُوِيَ عن النبيَّ، صلى اللهُ عليـهِ وسلَّم، أنَّهُ جعل للجدَّةِ السُّدُسَ؛ وخصُّوا قولهُ تعالى « وأَحلَّ اللهُ البيعَ » بما رُوِيَ عنهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنَّهُ نهى عن بيعِ الدرهمِ بالدرهمين؛ وخصُّوا قولهُ تعالى « والسارق والسارقة » وأخرجوا منهُ ما دون النصابِ بقولهِ صلى اللهُ عليـهِ وسلَّم « لا قطع إلاَّ في ربعِ دينارٍ فصاعداً »؛ وخصُّوا قولهُ تعالى « اقتلوا المشركينَ » بإخراجِ المجوس منهُ بما رُوِيَ عنهُ، عليهِ السلامُ، أنَّهُ قال « سنُّوا بهم سُنَّةَ أهلِ الكتابِ » الى غيرِ ذلك من الصوَرِ المتعدِّدةِ؛ ولم يُوجَدْ لما فعلوهُ نكيرٌ، فكان ذلك إجماعاً . والوقوعُ دليلُ الجوازِ وزيادة

وأمَّا المعقولُ فما ذكرناهُ فيما تقدَّم في تخصيص الكتاب بالكتاب

فإنْ قيلَ : ما ذكرتموهُ من التخصيصِ في الصوَرِ المذكورة لا نُسلِّمُ أنَّ تخصيصها كان بخبرِ الواحدِ، ويدلُّ عليهِ قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلَّم « إذا رُوِيَ عنِّي حديث، فاعرضوهُ على كتابِ اللهِ، فما وافقَهُ فاقبلُوهُ، وما خالفهُ فردُّوهُ » والخبرُ فيما نحنُ فيهِ

مُخالِفٌ للكتابِ، فكان مردوداً

قولهم إنَّ الصحابةَ أَجمعوا على ذلك، إنْ لم يصحَّ، فليس بحجَّةٍ، وإنْ صحَّ فالتخصيصُ بإجماعِهم عليهِ، لا بخبرِ الواحدِ. كيف وانَّهُ لا إجماعَ على ذلك؛ ويدلُّ عليهِ ما رُوِىَ عن عُمَرَ ابنِ الخطَّابِ أنَّهُ كذَّبَ فاطمةَ بنتَ قيس فيما روتْهُ عن النبيِّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، أنَّهُ لم يجعلْ لها سُكنَى ولا نفقةً، لما كان ذلك مخصِّصاً لعمومِ قولهِ تعالى «أَسكنوهنَّ من حيثُ سكنتم من وُجْدكم» وقال «كيفَ نترك كتابَ ربِّنا وسنَّةَ نبيِّنا بقولِ امرأةٍ»

وإن سلَّمنا الإجماعَ على أنَّ التخصيصَ كانَ بخبرِ الواحدِ، لكنْ ليسَ فى ذلك ما يدلُّ على أنَّ قولَ الواحدِ بمجرَّدهِ مخصِّصٌ، بل ربَّما قامتِ الحجَّةُ عندَهم على صدقِهِ، وصحَّة قولهِ بقرائنَ وأدلَّةٍ اقترنتْ بقولِهِ، فلا يكونُ مجرَّدُ إخبارِهِ حجَّةً

وأمَّا ما ذكرتموهُ من المعقولِ، فنقولُ: خبرُ الواحدِ، وإنْ كانَ نصاً فى مدلولهِ، نظراً إلى متنِهِ، غير أنَّ سندَهُ مظنونٌ محتملٌ للكذبِ، بخلاف القرآنِ المتواترِ، فإنَّهُ قطعيُّ السندِ، وقطعيٌّ فى دلالتهِ على كلِّ واحدٍ من الآحادِ الداخلةِ فيهِ لما بيَّناهُ فى المسألةِ المتقدِّمة؛ ولا يكونُ خبرُ الواحدِ واقعاً فى معارضتِهِ، كما فى النسخ

وإنْ سلَّمنا أنَّ العمومَ ظنيٌّ الدلالةِ بالنسبةِ الى آحادِهِ، لكنْ متى، إذا خصَّ بدليلٍ مقطوعٍ، على ما قالهُ عيسى بنُ إبان، أو بدليلٍ منفصلٍ، على ما قالهُ الكرخي، أو قبلَ التخصيصِ؟ الأوَّلُ مسلَّمٌ، لكونِهِ صارَ مجازاً ظنياً؛ والثانى ممنوعٌ، لبقائِهِ على حقيقتِهِ؛ وعند ذلك، فيمتنعُ التخصيصُ بخبرِ الواحدِ مُطلقاً لترجيحِ العامِّ عليهِ قبلَ التخصيص، بكونِهِ قاطعاً فى متنهِ وسنَدِهِ

وإنْ سلَّمنا أنَّ دلالةَ العامِّ بالنظرِ إلى متنهِ ظنيَّةٌ مُطلقاً، غير أنَّهُ قطعيُّ السندِ، والخبرُ وإن كانَ قاطعاً فى متنهِ، فظنيٌّ فى سندهِ، فقد تقابلاَ وتعارضا، ووجبَ التوقُّفُ على دليلٍ خارجٍ لعدَمِ أولَويَّةِ أحدِهما، كما قال القاضى أبو بكر

والجواب: قد بيَّنَّا أنَّ الصحابةَ أَجمعوا على تخصيصِ العموماتِ بأخبارِ الآحاد، حيث إنهم أضافوا التخصيصَ إليها من غير نكيرٍ، فكانَ إجماعاً

وما ذكروهُ من الخبرِ، فإنَّما يمنعُ من تخصيصِ عمومِ القرآنِ بالخبرِ، أن لو كانَ الخبرُ المخصِّصُ مخالفاً للقرآنِ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ بل هو مُبيِّنٌ للمراد منهُ، فكان مقرِّراً لا مخالفاً، ويجبُ اعتقادُ ذلك، حتى لا يُفضِي إلى تخصيصِ ما ذكروهُ من الخبرِ، بالخبرِ المتواترِ من السنَّة، فإنَّهُ مخصِّصٌ للقرآنِ من غيرِ خلافٍ

قولهم إنْ صحَّ إجماعُ الصحابةِ، فالتخصيصُ بإجماعِهم، لا بالخبر، ليس كذلك؛ فإنَّ إجماعهم لم يكنْ على تخصيصِ تلك العموماتِ مُطلقاً، بل على تخصيصها بأخبارِ الآحادِ، ومهما كان التخصيصُ بأخبارِ الآحادِ مُجمَعاً عليهِ، فهو المطلوبُ

وأمَّا ما ذكروهُ من تكذيبِ عمر لفاطمةَ بنتِ قيسٍ فلم يكنْ ذلك لأنَّ خبرَ الواحدِ فى تخصيصِ العموم مردودٌ عندَهُ، بل لتردُّدِهِ فى صدقِها؛ ولهذا قال « كيف نتركُ كتابَ ربِّنا وسُنَّةَ نبيِّنا بقولِ امرأةٍ لا ندرِى أصدقتْ أم كذبتْ » ولو كان خبرُ الواحدِ فى ذلك مردوداً مطلقاً، لما احتاجَ إلى هذا التعليل

قولهم: لم يكنْ إجماعُهم على ذلك لمجرَّدِ خبرِ الواحدِ. قلنا: ونحنُ لا نقولُ بأنَّ مجرَّدَ خبرِ الواحدِ يكونُ مقبولاً، بل إنَّما يُقبَلُ إذا كانَ مُغلَّباً على الظنِّ صدقُهُ، ومع ذلك فالأصلُ عدمُ اعتبارِ ما سواهُ فى القولِ

قولهم إنَّ سَنَدَ الخبرِ ظنىٌّ، مُسلَّمٌ؛ ولكن، لا نُسلِّمُ أنَّ دلالةَ العموم على الآحادِ الداخلةِ فيهِ، قطعيَّةٌ، لاحتمالِهِ للتخصيص بالنسبةِ إلى أىِّ واحدٍ منها قُدِّر، وسواء كان قد خصَّ، أو لم يكنْ، على ما سبقَ بيانُهُ

وأمَّا النسخُ، فلا نُسلِّمُ امتناعَهُ بخبرِ الواحدِ، وبتقديرِ التسليمِ

فلأنَّ النسخَ رفعٌ للحكمِ بعد إثباتِهِ، بخلافِ التخصيص، لأنَّهُ بيانٌ لا رفع، فلا يلزمُ مع ذلكِ من امتناعِ النسخِ بهِ، امتناعُ التخصيصِ

وما ذكروهُ من السؤالِ الأخيرِ في جهةِ التعارُضِ، فجوابُهُ أنَّ احتمالَ الضعفِ في خبرِ الواحدِ من جهةِ كذبهِ، وفي العامِّ من جهةِ جوازِ تخصيصهِ، ولا يخفى أنَّ احتمالَ الكذبِ في حقِّ من ظهرتْ عدالتهُ أبعدُ من احتمالِ التخصيصِ العامّ. ولهذا، كانت أكثرُ العموماتِ مخصَّصةً، وليس أكثرُ أخبارِ العدولِ كاذبةً، فكان العملُ بالخبرِ أولى، ولأنهُ لو عُمل بعموم العامّ، لزم إبطال العمل بالخبر مُطلقاً؛ ولو عُمِلَ بالخبرِ لم يلزمْ منهُ إبطالُ العملِ بالعامّ مُطلقاً، لإمكانِ العملِ بهِ فيما سوى صورةِ التخصيصِ؛ والجمعُ بين الدليلين، ولو من وجهٍ، أولى من تعطيلِ أحدِهما؛ ولأنَّ العملَ بالعامّ إبطالٌ للخاصّ، والعمل بالخاصّ بيانٌ للعامّ، لا إبطالٌ لهُ. ولا يخفى أنَّ البيانَ أولى من الإبطالِ

المسألة السادسة

لا أعرفُ خلافاً في تخصيصِ القرآنِ والسُّنَّةِ بالإجماع. ودليلهُ المنقولُ، والمعقول:

أما المنقولُ، فهو أن إجماعَ الأُمَّةِ خصص آيةَ القذفِ بتنصيفِ الجلدِ فى حقِّ العبدِ، كالأَمَةِ

وأما المعقولُ، فهو أنَّ الإجماعَ دليلٌ قاطعٌ، والعامّ غيرُ قاطعٍ فى آحاد مسميّاتِهِ، كما سبق تعريفُهُ. فإذا رأينا أهلَ الإجماعِ قاضينَ بما يُخالِفُ العمومَ فى بعضِ الصوَرِ، علمنا أنّهم ما قضَوْا بهِ إلاَّ وقد اطلَعوا على دليلٍ مخصِّصٍ لهُ، نفياً للخطإِ عنهم. وعلى هذا، فمعنى إطلاقِنا أنَّ الإجماعَ مخصِّصٌ للنصّ أنَّهُ معرِّفٌ للدليلِ المخصِّص، لا أنَّهُ فى نفسِهِ هو المخصِّص

وبالنظر الى هذا المعنى أيضاً، نقول: إنَّا إذا رأينا عملَ الصحابةِ وأهلِ الإجماعِ بما يُخالِفُ النصّ الخاصّ، لا يكونُ ذلكَ إلاَّ لاطلاعِهِم على ناسخٍ للنصّ، فيكونُ الإجماعُ مُعرِّفاً للناسخ، لا أنَّهُ ناسخٌ. وإنَّما قلنا إنَّ الإجماعَ نفسَهُ لا يكونُ ناسخاً لأنَّ النسخَ لا يكونُ بغيرِ خطابِ الشارعِ، والإجماعُ ليسَ خطاباً للشرعِ، وإن كانَ دليلاً على الخطابِ الناسخ

المسألة السابعة

لا نعرفُ خلافاً بين القائلينَ بالعمومِ. والمفهوم، أنَّهُ يجوزُ تخصيصُ العمومِ بالمفهومِ، وسواءٌ كان من قبيلِ مفهومِ الموافقةِ،

أو من قبيل مفهوم المخالفَة؛ حتى إنَّهُ لو قال السيِّدُ لعبدِهِ « كلّ مَن دخلَ دارِي فاضربْهُ » ثمّ قال « إنْ دخلَ زيدٌ دارِي، فلا تقُلْ لهُ: أُفّ » فإنّ ذلكَ يدلُّ على تحريمِ ضربِ زيدٍ وإخراجِهِ عن العمومِ، نظراً إلى مفهومِ الموافقَةِ، وما سيقَ لهُ الكلامُ من كفّ الأذى عن زيدٍ، وسواءٌ قيل إنّ تحريمَ الضربِ مستفادٌ من دلالةِ اللفظِ، أو من القياسِ الجليّ على اختلافِ المذاهبِ فى ذلك، كما يأتى. وكذا، لو وردَ نصٌّ عامٌّ يدلُّ على وجوبِ الزكاةِ فى الأنعام كلِّها، ثمّ وردَ قولهُ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « فى الغنمِ السائمةِ زكاةٌ » فإنّهُ يكون مخصِّصاً للعموم بإخراجِ معلوفةِ الغنمِ عن وجوبِ الزكاةِ بمفهومِهِ. وإنّما كان كذلك، لأنّ كلّ واحدٍ من المفهومين دليلٌ شرعيٌّ، وهو خاصٌّ فى مورِدِهِ، فوجبَ أن يكونَ مخصِّصاً للعمومِ، لترجُّحِ دلالةِ الخاصّ على دلالةِ العامّ، كما سبقَ تقريرُهُ

فإنْ قيلَ: المفهومُ، وإن كان خاصاً وأقوى فى الدلالةِ من العمومِ، إلاّ أنّ العامّ منطوقٌ بهِ، والمنطوقُ أقوى فى دلالتِهِ من المفهوم، لافتقارِ المفهومِ فى دلالتهِ الى المنطوقِ، وعدمِ افتقارِ المنطوقِ فى دلالتهِ إلى المفهوم

قلنا: إلاّ أنّ العملَ بالمفهومِ لا يلزمُ منهُ إبطالُ العملِ

بالعمومِ مطلقاً ؛ ولا كذلك بالعكس . ولا يخفى أنّ الجمعَ بين الدليلين ، ولو من وجهٍ ، أَولى من العملِ بظاهرِ أحدِهما ، وإبطال أصلِ الآخر

المسألة الثامنة

فى تخصيصِ العمومِ بفعلِ الرسولِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم

وقد اختلفَ القائلونَ بكونِ فعلِ الرسولِ حجّةً على غيرِهِ هل يجوزُ تخصيصُهُ للعمومِ أم لا ؟

فأثبتَهُ الأكثرونَ ، كالشافعيّةِ ، والحنفيّةِ والحنابلةِ ؛ ونفاهُ الأقلّونَ ، كالكرخى

وتحقيقُ الحقِّ من ذلك يتوقّفُ على التفصيلِ ، وهو أن تقولَ : العامُّ الواردُ ، إمّا أن يكونَ عاماً للأُمّةِ والرسولِ ، كما لو قالَ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « الوصالُ ، أو استقبالُ القبلةِ فى قضاء الحاجةِ ، أو كشفُ الفخذِ ، حرامٌ على كلِّ مُسلمٍ . وإمّا أن يكونَ عاماً للأُمّةِ دونَ الرسولِ ، كما لو قال صلى اللهُ عليهِ سلّم : نهيتُكم عن الوصالِ ، أو استقبالِ القبلةِ فى قضاء الحاجة ، أو كشفِ الفخذ ، فإن كان الأول فاذا رأيناهُ قد واصَلَ أو استقبل القبلة فى قضاء الحاجة أو كشف فخذه ؛ فلا خلاف فى أن فعلَهُ يدلُّ

على إباحةِ ذلكَ الفعلِ فى حقّهِ ، ويكونُ مُخرِجاً لهُ عن العمومِ ، ومخصِّصاً

وأمّاً بالنسبةِ إلى غيرهِ ، فإمّا أن تقولَ بأنْ اتباعَهُ فى فعلهِ والتأسِّي بهِ واجبٌ على كلِّ من سواهُ ، أو لا تقولَ ذلك

فإن قيل بالأوّل ، فيلزمُ منهُ رفعُ حكمِ العمومِ مُطلقاً فى حقّهِ بفعلهِ ، وفى حقِّ غيرهِ بوجوبِ التأسِّي بهِ ، فلا يكون ذلك تخصيصاً ، بل نسخاً لحكمِ العمومِ مُطلقاً ، بالنسبةِ إليهِ وإلى غيرهِ

وإن قيلَ بالثانى ، كان ذلك تخصيصاً لهُ عن العمومِ ، دون أُمّتهِ

وأمّاً إن كانَ عاماً للأُمّـةِ دون الرسولِ ، ففعلهُ لا يكونُ مخصِّصاً لنفسهِ عن العمومِ ، لعدمِ دخولهِ فيهِ . وأمّاً بالنسبةِ إلى الأُمّـةِ ، فإن قيل أيضاً بوجوبِ اتّباعِ الأُمّـةِ لهُ فى فعلهِ ، كان ذلك أيضاً نسخاً عنهم لا تخصيصاً ، كما سبق . وإنْ لم يكنْ ذلك واجباً عليهم ، فلا يكونُ فعلهُ مخصِّصاً للعمومِ أصلاً ، لا بالنسبة إليهِ ، لعدمِ دخولهِ فى العمومِ ، ولا بالنسبةِ إلى الأُمّـةِ . وعلى هذا التفصيل ، فلا أَرى للخلافِ على هذا التخصيصِ بفعلِ النبيّ وجهاً : أمّاً إذا كان هو المخصَّص عن العموم وحدَهُ ، فلعدمِ الخلافِ فيهِ ، وأمّاً فى باقى الأقسامِ ، فلعدَمِ تحقُّقِ التخصيصِ . بل إنْ وقعَ الخلافُ فى باقى الأقسامِ ، هل فعلهُ يكونُ ناسخاً

لحكمِ العموم فيهـا ، فخارجٌ عن الخوضِ فى بابِ التخصيص ؛ والأظهرُ فى ذلك إنما هو الوقفُ ، من جهةِ أنَّ دليلَ وجوبِ التأسى ، واتباع النبىّ ، صلى اللهُ عليـهِ وسلَّم ، إنما هو بدليلٍ عامّ للأمـةِ ، وهو مُساوٍ للعموم الآخر فى عمومهِ ، وليس العمل بأحدِهما ، وإبطالُ الآخر ، أَولى من العكسِ

فإن قيل : بل العملُ بالفعلِ أولى ، لأنَّهُ خاصٌّ ، والخاصُّ مقدَّمٌ على العامّ ؛ قلنـا : الفعلُ لم يكنْ دليلاً على لزومِ الحكمِ فى حقِّ باقى الأُمـةِ بنفسهِ ، بل لأدلَّةٍ عامـةٍ مُوجِبَةٍ على الأُمـةِ لزومَ الاتباع

فإن قيل : إلاّ أنَّ الفعلَ الخاصّ مع العموماتِ الموجبةِ للتأسى أخصُّ من اللفظِ العامِ مطلقاً ، ولأنَّهُ متأخِّرٌ عن العامّ ، والمتأخِّرُ أولى بالعملِ

قلنا : أمَّا الفعلُ ، فلا نُسلِّمُ أنَّ لهُ دلالةً على وجوبِ تأسّى الأُمـةِ بالنبىّ بوجهٍ من الوجوهِ ، بل الموجبُ شىءٌ آخرُ ، وهو مُساوٍ للعامّ الآخرِ فى عمومهِ ، وسواءٌ كانَ الفعلُ خاصاً أو عاماً . وذلك الموجبُ للتأسى غيرُ متأخرٍ عن العامّ ، بل محتملٌ للتقدُّمِ والتأخّرِ من غيرِ ترجيحٍ ، حتى إنَّهُ لو عُلِمَ التاريخُ وجَبَ العملُ بالمتأخّرِ منهما . كيف وإنَّ القولَ بوجوبِ التأسِّى متوقِّفٌ على

وجودِ الفعلِ ، وعلى الدليلِ الدالّ على التأسّي ، ولا كذلك العامُّ الآخر ، وما يتوقّفُ العملُ بهِ على أمرين يكونُ أبعدَ مما لا يتوقّفُ العملُ بهِ إلاّ على شيءٍ واحدٍ

المسألة التاسعة

تقريرُ النبيّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، لما يفعلهُ الواحدُ من أُمّتهِ بين يديهِ مُخالفاً للعمومُ ، وعدمُ إنكارهِ عليهِ ، مع علمهِ بهِ ، وعدمِ الغفلةِ والذهولِ عنهُ ، مخصّصٌ لذلك العامّ عند الأكثرين ، خلافاً لطائفةٍ شاذّةٍ

ودليلُ ذلك أنّ تقريرَهُ لهُ عليهِ ، دليلٌ على جوازِ ذلك الفعلِ لهُ ، وإلاّ كانَ فعلهُ منكراً ؛ ولو كان كذلك ، لاستحالَ من النبيّ صلى اللهُ عليهِ وسلم ، السكوتُ عنهُ وعدمُ النكيرِ عليهِ . وإذاً كان التقريرُ دليلَ الجوازِ ، وإنْ أمكن نسخُ ذلك الحكمِ مُطلقاً أو نسخُهُ عن ذلك الواحد بعينهِ ، لكنهُ بعيدٌ ، واحتمالُ تخصيصهِ من العمومِ أَولى وأقربُ ، لما قرّرناهُ فيما تقدّم . وعند ذلك ، فإنْ أمكنَ تعقلُ معنى أوجبَ جوازَ مُخالفةِ ذلك الواحدِ للعمومِ ، فكلُّ من كان مشاركاً لهُ في ذلك المعنى ، فهو مشاركٌ لهُ في تخصيصهِ عن ذلك العامّ بالقياس عليهِ ، عندَ من يَرى جوازَ تخصيصِ العامّ

بالقياسِ على محلّ التخصيصِ . وأمّا إن لم يظهر المعنى الجامعُ ، فلا

فإنْ قيلَ : التقريرُ لا صيغةَ لهُ ، فلا يقعُ فى مقابلةِ ما لهُ صيغةٌ ، فلا يكونُ مخصِّصاً للعمومِ ؛ وبتقديرِ أن يكونَ مخصّصاً فلا بُدّ وأنْ يكونَ غير ذلك الواحـدِ مشاركاً لهُ فى حكمِهِ ، وإلاّ فلو لم يكنْ غيرُ ذلك الواحدِ مشاركاً لهُ فى حكمِهِ ، لصرّح النبىُّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، بتخصيصِهِ بذلك الحكمِ ، دون غيرِه ، دفعاً لمحذورِ التلبيس على الأُمّةِ ، باعتقادِهم المشاركةِ لذلك الواحدِ فى حكمِهِ ، لقولِهِ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم « حُكْمِى على الواحدِ حُكْمِى على الجماعةِ »

قلنا : وإن كانَ التقريرُ لا صيغةَ لهُ ، غير أنّهُ حجّةٌ قاطعةٌ فى جوازِ الفعلِ ، نفياً للخطإِ عن النبىّ ، صلى اللهُ عليهِ وسلّم ، بخلافِ العامّ ، فإنّهُ ظنىٌّ محتملٌ للتخصيصِ ، فكان موجباً لتخصيصهِ . وما ذكروهُ من وجوبِ المشاركةِ فبعيدٌ . وذلك ، لأنّ حكمَ ذلكَ الواحدِ لا يخلو : إمّا أنْ يكونَ لهُ أو عليهِ . فإن كان لهُ ، فقولهُ « حُكْمى على الواحدِ حُكْمى على الجماعةِ » لا يكونُ مرتبطاً بهِ ؛ وإن كانَ عليهِ ، فقولهُ « حُكْمى على الواحدِ حُكْمى على الجماعةِ » إنّما يكونُ حجّةً موُهِمَةً لمشاركةِ الجماعةِ لذلك الواحدِ ، إنْ لو كانَ قولهُ (حُكْمى) عاماً فى كلّ حكمٍ ، وهو غيرُ مسلّم .

وإذا لم يكن ذلك حجةً عامةً، فلا تدليسَ ولا تلبيس.
وبتقدير مشاركةِ الأمّةِ لذلك الواحدِ في ذلك الحكم، يكونُ نسخاً، ولا يكونُ تخصيصاً، كما ظنّ بعضهم

المسألة العاشرة

مذهبُ الشافعي في القولِ الجديد، ومذهبُ أكثرِ الفقهاء والأصوليين، أنّ مذهبَ الصحابيّ إذا كان على خلافِ ظاهرِ العموم، وسواءٌ كان هو الراوِي، أو لم يكنْ، لا يكونُ مخصِّصاً للعموم، خلافاً لأصحاب أبي حنيفة والحنابلة وعيسى بن أبان وجماعةٍ من الفقهاء

ودليلهُ أنّ ظاهرَ العمومِ حجّةٌ شرعيةٌ يجبُ العملُ بها باتّفاقِ القائلين بالعمومِ. ومذهبُ الصحابيّ ليسَ بحجّةٍ على ما سنُبيّنهُ، فلا يجوزُ تركُ العمومِ بهِ

فإن قيل: إذا خالفَ مذهبُ الصحابيّ العموم، فلا يخلو، إمّا أن يكونَ ذلكَ لدليلٍ، أو لا لدليلٍ، لا جائز أن يكونَ لا لدليلٍ وإلّا وجبَ تفسيقهُ، والحكمُ بخروجهِ عن العدالةِ، وهو خلافُ الإجماع. وإن كان ذلك لدليلٍ، وجبَ تخصيصُ العمومِ بهِ، جمعاً بين الدليلين، إذ هو أولى من تعطيلِ أحدِهما، كما علِم غيرَمرّةٍ

قلنا: مخالفةُ الصحابيّ للعموم إنما كانت لدليلٍ عنَّ لهُ فى نظرِهِ، وسواءٌ كان فى نفسِ الأمرِ مُخطئاً فيـهِ، أو مصيباً. فلذلك لم تقضِ بتفسيقهِ، لكونهِ مأخُوذاً باتباعِ اجتهادِهِ وما أوجبهُ ظنُّهُ. ومع ذلك، فلا يكونُ ما عنَّ لهُ فى نظرِهِ حجّةً متّبعةً بالنسبةِ إلى غيرِهِ، بدليل جوازِ مخالفةِ صحابيّ آخرَ لهُ من غيرِ تفسيقٍ، ولا تبديع. وإذا لم يكنْ ما صار اليهِ حجّةً واجبةَ الاتباع بالنسبةِ إلى الغيرِ، فلا يكونُ مخصِّصاً لظاهرِ العموم المتّفَقِ على صحّةِ الاحتجاجِ بهِ مُطلقاً

المسألة الحادية عشرة

إذا كان من عادةِ المُخاطبين تناولُ طعامٍ خاصٍّ، فوردَ خطابٌ عامٌّ بتحريمِ الطعامِ، كقولهِ « حرّمتُ عليكم الطعامَ » فقد اتفقَ الجمهورُ من العلماء على إجراء اللفظِ على عمومِهِ فى تحريمِ كلّ طعامٍ، على وجهٍ يدخلُ فيهِ المعتادُ وغيرهُ، وأنَّ العادةَ لا تكونُ منزّلةً للعمومِ على تحريمِ المعتادِ دونَ غيرِهِ، خلافاً لأبى حنيفة؛ وذلك لأنَّ الحجّةَ إنّما هى فى اللفظِ الوارد، وهو مُستغرقٌ لكلّ مطعومٍ بلفظهِ، ولا ارتباطَ لهُ بالعوائدِ، وهو حاكمٌ على العوائدِ، فلا تكونُ العوائدُ حاكمةً عليهِ

فإن قيل : إذا منعتم من تجويزِ تخصيصِ العموم بالعادةِ وتنزيلِ لفظِ الطعامِ على ما هو المعتادُ المتعارفُ عند المخاطبين ، فما الفرقُ بينهُ وبينَ تخصيصِ اللفظِ ببعضِ مسمّياتِهِ في اللغةِ ، بالعادةِ؛ وذلك كتخصيص اسمِ الدابّةِ بذواتِ الأربع ، وإن كان لفظُ الدابة عاماً في كل ما يدبُّ ، وكتخصيصِ اسمِ الثمنِ في البيعِ بالنقدِ الغالبِ في البلَد ، حتى إنّهُ لا يُفهمُ من إطلاق لفظِ الدابة والثمن غير ذوات الأربع والنقد الغالب في البلد .

قلنا : الفرقُ بين الأمرَين أنّ العادة في محلّ النزاع إنّما هي مُطّردةٌ في اعتيادِ أكلِ ذلك الطعامِ المخصوصِ ، لا في تخصيصِ اسم الطعام بذلك الطعامِ الخاصّ ، فلا يكونُ ذلك قاضياً على ما اقتضاهُ عمومُ لفظِ الطعامِ مع بقائهِ على الوضعِ الأصلي ، وهذا بخلاف لفظِ الدابّةِ ، فإنّهُ صارَ بعرفِ الاستعمالِ ظاهراً في ذواتِ الأربع وضعاً ، حتى إنّهُ لا يُفهم من إطلاق لفظِ الدابّةِ غيرُ ذواتِ الأربعِ ، فكان قاضياً على الاستعمالِ الأصلي ، حتى إنهُ لو كانتِ العادةُ في الطعامِ المعتادِ أكلهُ قد خصّصت بعرفِ الاستعمالِ اسم الطعام بذلك الطعامِ ، لكان لفظُ الطعام منزّلاً عليهِ دون غيرهِ ضرورة تنزيلِ مُخاطبةِ الشارعِ للعربِ، على ما هو المفهومُ لهم من لغتهم ، وفيهِ دقّةٌ مع وضوحهِ

المسألة الثانية عشرة

اتّفق الجمهورُ على أنّهُ إذا وردَ لفظٌ عامٌ ولفظٌ خاصٌ يدلُ على بعضِ ما يدلّ عليهِ العامُ ، لا يكونُ الخاصُ مخصِّصاً للعامّ بجنسِ مدلولِ الخاصّ ومُخرجاً عنهُ ما سواهُ ، خلافاً لأبي ثور من أصحاب الشافعي . وذلك كقولهِ صلى اللهُ عليهِ وسلّم « أيُّما إهابٍ دُبغَ فقد طَهُرَ » فإنّهُ عامٌ في كل إهاب ؛ وقوله صلى اللهُ عليهِ وسلّم في شاة ميمونة « دِباغُها طُهُورُها » وإنّما لم يكنْ مخصِّصاً لهُ ، لأنّهُ لا تنافي بين العمل بالخاصّ وإجراء العامّ على عمومِهِ ؛ ومع إمكان إجراء كلّ واحدٍ على ظاهرهِ لا حاجةَ إلى العملِ بأحدِهما ومخالفةِ الآخر

فإن قيل : فقد اخترتم أنَّ المفهومَ يكونُ مخصِّصاً للعموم عند القائل بهِ ، وتخصيص جلدِ الشاةِ بالذكر يدلُ بمفهومهِ على نفي الحكم عمّا سوى الشاةِ من جلودِ باقي الحيوانات ، فكان مخصصاً للعمومِ الواردِ بتطهيرها

قلنا : أمّا مَن نفى كونَ المفهومِ حجّةً ، وأبطلَ دلالتَهُ كما يأتي تحقيقهُ ، فلا أثرَ لإلزامهِ بهِ ههنا . ومن قال بالمفهومِ المخصص للعمومِ إنّما قال بهِ في مفهومِ الموافقةِ ومفهومِ الصفةِ المشتقةِ ،

كما سبق فى المسألة المتقدّمة، لا فى مفهومِ اللقبِ؛ وتخصيصُ جلدِ الشاةِ بالذكرِ لا يدلُّ على نفيِ الطهارةِ بالدباغِ عن باقى جلودِ الحيواناتِ، كالإبل والبقر وغيرها، إلا بطريق مفهوم اللقب، وليسَ بحجةٍ، على ما يأتى تحقيقهُ. ولهذا، فإنهُ لو قال: «عيسى رسولُ اللهِ»، فإنهُ لا يدلُّ على أنَّ محمَّدًا ليس برسول الله. وكذلك إذا قال «الحادِثُ موجودٌ» لا يدلُّ على أنَّ القديمَ ليسَ بموجودٍ، وإلاَّ كان ذلك كفراً

المسألة الثالثة عشرة

اللفظُ العامُّ إذا عقِّب بما فيهِ ضميرٌ عائدٌ إلى بعضِ العامِّ المتقدّم لا إلى كلّه. هل يكون خصوص المتأخّر مخصِّصاً للعامِّ المتقدم بما الضمير عائد اليهِ أو لا؟ اختلفوا فيهِ: فذهبَ بعضُ أصحابنا وبعضُ المعتزلةِ كالقاضى عبدِ الجبار وغيرِهِ إلى امتناعِ التخصيصِ بذلك؛ ومنهم من جوّزهُ؛ ومنهم من توقّف، كإمام الحرَمين وأبى الحسين البصرىّ. وذلك كما فى قولهِ تعالى «والمطلّقات يتربّصنَ بأنفُسِهنّ ثلاثة قُروءٍ»، فإنهُ عامٌّ فى كلّ الحرائرِ المطلّقاتِ بوائنَ كُنّ أو رَجْعياتٍ. ثمّ قال «وبُعولتهنّ أحقُّ بردِّهنّ» فإنّ الضميرَ فيهِ إنّما يرجعُ إلى الرّجْعياتِ دون البَوائن، وعلى هذا النحو

والمختارُ بقاء اللفظ الأوّل على عمومهِ ، وامتناعُ تخصيصهِ بما تعقّبهُ . وذلك ، لأن مقتضى اللفظِ إجراؤهُ على ظاهرهِ من العموم ، ومقتضى اللفظِ الثانى عودُ الضميرِ إلى جميع ما دلّ عليهِ اللفظُ المتقدّمُ ، إذ لا أولَويةَ لاختصاصِ بعضِ المذكورِ السابقِ بهِ ، دون البعض ، فاذا قامَ الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق ، وخولِفَ ظاهرُهُ ، لم يلزمْ منهُ مخالفةُ الظاهرِ الأخير ، بل يجبُ إجراؤهُ على ظاهرِهِ ، إلى أن يقومَ الدليلُ على تخصيصهِ

فإن قيلَ إنّما يلزمُ مخالفةُ ظاهرِ ما اقتضاهُ الضميرُ، من العودِ إلى كلّ المذكورِ السابق ، إذا أَجرينا اللفظَ السابقَ على عمومِهِ ، وليسَ القولِ بإجرائِهِ على عمومِهِ ، ومخالفة ظاهر الضميرِ ، أولى من إجراء ظاهرِ الضميرِ على مقتضاهُ ، وتخصيص المذكورِ السابق ، وإذا لم يترجّحْ أحدُهما وجبَ الوقفُ .

قلنا بل إجراء اللفظِ المتقدّم على عمومِهِ ، وتخصيصُ المتأخّرِ أَولى من العكسِ ، لأنّ دلالةَ الأوّلِ ظاهرةٌ ، ودلالة الثانى غيرُ ظاهرةٍ ، ولا يخفى أن دلالةَ المُظهَرِ أقوى من دلالةِ المُضمَرِ ، فكان راجحاً

المسألة الرابعة عشرة

القائلونَ بكونِ العمومِ والقياسِ حجّةً ، اختلفوا فى جوازِ تخصيصِ العمومِ بالقياسِ : فذهب الأئمّةُ الأربعةُ والأشعرى وجماعةٌ من المعتزلةِ ، كأبى هاشم وأبى الحسين البصرىّ إلى جوازِهِ مُطلقاً ؛ وذهبَ الجبائى وجماعةٌ من المعتزلةِ إلى تقديمِ العامّ على القياسِ ؛ وذهبَ ابنُ سريج وغيرهُ من أصحابِ الشافعى إلى جوازِ التخصيص بجلىِّ القياسِ دون خفيِّهِ ؛ وذهب عيسى بنُ أبان والكرخى إلى جواز التخصيصِ بالقياسِ للعامّ المخصّص دونَ غيرهِ ؛ غير أنَّ الكرخى اشترطَ أن يكونَ العامُّ مخصّصاً بدليلٍ منفصلٍ ؛ وأطلق عيسى بنُ أبان ؛ ومنهم من جوّز التخصيصَ بالقياسِ ، إذا كان أصلُ القياسِ من الصورِ التى خُصّت عن العمومِ دون غيرهِ ؛ وذهبَ القاضى أبو بكر وإمامُ الحرمين إلى الوقفِ

والمختارُ أنّهُ إذا كانتِ العلّةُ الجامعةُ فى القياسِ ثابتةً بالتأثيرِ ، أى بنصٍّ أو إجماعٍ ، جاز تخصيصُ العمومِ بهِ ، وإلاّ فلا

أمّا إذا كانتِ العلّةُ مؤثِّرةً ، فلأنّها نازلةٌ منزلةَ النصِّ الخاصِّ ، فكانت مخصِّصةً للعمومِ ، كتخصيصِهِ بالنصِّ ، كما سبقَ تعريفُهُ

وأمّا إذا كانت العلّةُ مستنبطةً غيرَ مؤثّرةٍ، فإنّما قلنا بامتناعِ التخصيصِ بها للإجمالِ والتفصيل : أمّا الإجمالُ فهو أنّ العامّ فى محلّ التخصيص : إمّا أن يكونَ راجحاً على القياسِ المخالفِ لهُ، أو مرجوحاً، أو مُساوياً : فإن كانَ راجحاً ، امتنع تخصيصهُ بالمرجوح وإن كان مساوياً ، فليس العملُ بأحدِهما أولى من الآخر. وإنّما يمكنُ التخصيصُ بتقديرِ أن يكونَ القياسُ فى محلّ المعارضةِ راجحاً. ولا يخفى أنّ وقوعَ احتمالٍ من احتمالين أغلبُ من وقوعِ احتمالٍ واحدٍ بعينهِ. وأمّا التفصيلُ، فهو أنّ العمومَ ظاهرٌ فى كلّ صورةٍ من آحادِ الصوَرِ الداخلةِ تحتَهُ، وجهةُ ضعفهِ غيرُ خارجةٍ عن احتمالِ تخصيصهِ أو كذبِ الراوى ، إن كان العامُّ من أخبارِ الآحاد

وأمّا احتمالاتُ ضعفِ القياسِ فكثيرةٌ جدّاً؛ وذلك، لأنّهُ، وإنْ كان متناولاً ، لمحلّ المعارضةِ بخصوصهِ، إلاّ أنّهُ يحتملُ أن يكونَ دليلُ حكمِ الأصل من أخبار الآحادِ التى يَتطرّقُ إليها الكذبُ. وبتقديرِ أن يكونَ طريقُ إثباتهِ قطعياً، فيحتملُ أن يكونَ المستنبِطُ القياس ليسَ أهلاً لهُ. وبتقديرِ أنْ يكونَ أهلاً، فيحتملُ أن لا يكونَ الحكمُ فى نفسِ الأمرِ معللاً بعلّةٍ ظاهرةٍ . وبتقديرِ أنْ يكون معللاً بعلّةٍ ظاهرةٍ، فلعلّها غيرُ ما ظنّهُ القائسُ علّةً ، ولم يظهرْ عليها ، أو أنّهُ أخطأَ فى طريقِ

إِثباتِ العلَّةِ، فأثبتها بما لا يصلحُ للإثباتِ، وبتقدير أن تكونَ العلَّةُ ما ظنَّهُ، فلعلَّهُ ظنَّ وجودَها فى الفرعِ، ولا وجودَ لها فيهِ. وبتقدير أنْ تكونَ موجودةً فيهِ، يحتملَ أن يكونَ قد وُجِدَ فى الفرعِ مانعُ السببِ أو مانع الحكمِ، أو فاتَ شرطُ السببِ فيهِ أو شرطُ الحكمِ، فكان العمومُ لذلك راجحاً. كيف وانَّ العمومَ من جنسِ النصوصِ، والنصُّ غيرُ مفتقرٍ فى العمل بهِ فى جنسهِ إلى القياسِ، والقياسُ متوقِّفٌ فى العملِ بهِ على النصّ، لأنَّهُ إن ثبتَ كونُهُ حجّةً بالنصِّ فظاهرٌ؛ وإن كان بالإجماعِ، فالإجماعُ متوقِّفٌ على النصِّ، فكان القياسُ متوقِّفاً على النصّ، فكان جنسُ النصّ لذلك راجحاً. ولذلك وقع القياسُ مؤخَّراً فى حديثِ مُعاذ فى العملِ بهِ عن العملِ بالكتابِ والسُّنّةِ حيثُ قال لهُ النبيُّ، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم، حين بعثَهُ إلى اليمن قاضياً «بِمَ تحكمُ؟ — قال: بكتاب الله — قال: فإن لم تجدْ؟ — قال: بسُنّةِ رسولِ اللهِ — قال: فإن لم تجدْ؟ — قال: أجتهدُ رأيى — فقال، صلَّى اللهُ عليهِ وسلَّم: الحمدُ للهِ الذى وفَّق رسولَ رسولِ اللهِ لما يُحبُّهُ اللهُ ورسولهُ» ومقتضى ذلك أنْ لا تتقدَّمَ السُّنَّةُ على الكتابِ. غير أنا خالفناهُ فى تقديمِ خاصّ السُّنّةِ على عامّ الكتاب، فوجبَ العملُ بهِ فيما عداهُ

وهذهِ الاحتمالاتُ كلُّها إِنْ لم تُوجبِ الترجيحَ، فلا أقلَّ من المساواةِ. وعلى كلا التقديرَين، فيمتنعُ تخصيصُ العامِ بالقياس

فإِن قيلَ: القولُ بالوقفِ خلافُ الإجماعِ قبلَ وجودِ الواقفيةِ، إِذِ الأمّـةُ مُجْمِعَةٌ على تقديمِ أحدِهما، وإِن اختلفوا فى التعيينِ؛ ولأَنَّ القولَ بالوقفِ مما يُفضِى إِلى تعطيلِ الدليلَين عن العملِ بهما، والمحذورُ فيهِ فوقَ المحذورِ فى العملِ بأحدِهما، فالعملُ بالقياسِ أولى، لأنّا لو عملنا بالعموم لزم منهُ إِبطالُ العمل بالقياس مطلقاً. ولو عملنا بالقياسِ، لم يلزمْ منهُ إِبطالُ العمومِ مطلقاً، لإِمكانِ العملِ بهِ فيما عـدا صورةِ التخصيص. ولا يخفى أنَّ الجمعَ بين الدليلين، ولو من وجهٍ، أولى من العملِ بأحدِهما وتعطيلِ الآخر

قلنا: نحنُ لا نقولُ بالوقفِ لما بيّنّاهُ من ترجيحِ العملِ بالعمومِ على العمل بالقياسِ. وبتقديرِ القولِ بالوقفِ، لا نُسلّم إِجماعَ الأمّـةِ على إِبطالهِ، بل غايتهُ أنَّ كلَّ واحدٍ رأى ترجيحاً فيما ذهبَ اليهِ، وذلك لا يدلُّ على إِجماعِهم على إِبطالِ الوقفِ، إِلاَّ أنْ يوجد منهم التصريحُ بذلكِ، وهو غيرُ مُسلَّمٍ. ولهذا فإِنَّ كلَّ واحدٍ من المجتهدينَ لا يقطعُ بإِبطالِ مذهبِ مخالفِهِ، مع مصيرهِ إِلى نفى ما أثبتهُ، أو إِثبات ما نفاهُ فَلأَنْ لا يكونُ قاطعاً بإِبطالهِ عند توقُّفهِ فى نفى ما أثبتهُ، أو إِثبات ما نفاهُ، أَولى

قولهم إنَّ العملَ بالقياسِ غيرُ مُبطلٍ للعملِ بالعموم، قلنا فى محلّ المعارضة أو فى غيرِها ؟ الأولُ ممنوعٌ، والثانى مُسلَّم . والنزاعُ إنَّما وَقعَ فى الترجيحِ فى محلّ المعارضةِ دونَ غيرِهِ

وبالجملة، فلا يمتنعُ على المجتهدِ فى هذهِ المسألةِ الحكمُ بالوقفِ أو الترجيح، على حسب ما يظهرُ فى نظرِهِ فى آحاد الوقائعِ من القرائنِ والترجيحاتِ المُوجبةِ للتفاوتِ أو التساوى من غيرِ تخطئةٍ إذِ الأدلّةُ فيها نفياً وإثباتاً، ظنيّةٌ، غيرُ قطعيّةٍ، فكانت مُلحقةً بالمسائلِ الاجتهاديّةِ دون القطعية، خلافاً للقاضى أبى بكر

ويجبُ أن نختِمَ الكلامَ فى أدلّةِ التخصيصِ بالفرقِ بين التخصيصِ والاستثناء

أمّا على رأى من يزعمُ أنَّ الاستثناء والمستثنى منهُ كالكلمةِ الواحدةِ، كما سبق، فلا خفاء بأنَّ الاستثناء لا يكونُ تخصيصاً بل هو مباينٌ لهُ . وأمّا من يرى أنَّ الاستثناء تخصيصٌ، فهو نوعٌ من التخصيصِ عندَهُ، فكلُّ استثناء تخصيصٌ، وليس كلُّ تخصيصٍ استثناء؛ وذلك لأنَّ الاستثناء لا بُدَّ وأن يكون متّصلاً بالمستثنى منهُ، على ما تقدّم تقريرهُ، وأنّهُ لا يثبتُ بقرائنِ الأحوالِ، بخلافِ غيرِهِ من أنواع التخصيص . وعلى هذا، يكون الحكمُ فى التخصيصِ بذكرِ الشرطِ والغايةِ أيضاً

الجزء الثانى

من كتاب الاحكام للآمدى

ويليه

الجزء الثالث

أوّله

الصنف السادس — فى المطلق والمقيّد